

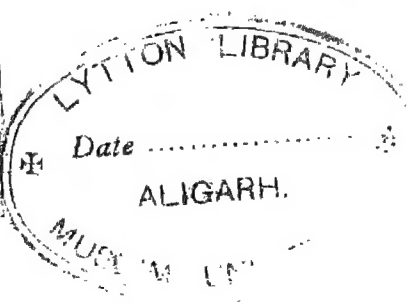
خدمتِ خباب اور سرمدیہ

بغیر تبصرہ

09
۲

محمد علی

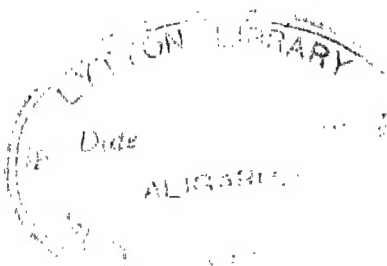
فلسفہ برکسان



قیمت ۴

CHECKED-2002

19459
Woke
Rosen



M.A. LIBRARY, A.M.U.



U25928

فہرستِ امین

صفحہ	عنوانات
۱	(۱) تمہید
۵	(۲) حقیقتِ تغیر
۱۴	(۳) حیات و شعور
۲۶	(۴) تخلیقی ارتقاء
۳۱	(۵) وجدان اور عقل
۵۴	(۶) برگسان اور مذہب
۶۷	(۷) نظریہ حیاتیت

LIBRARY

PLIGARE

UNIT

تمہید

اٹھارویں صدی میں سائنس اور فلسفہ ایک دوسرے سے بتدریج
 جدا ہونے لگے۔ بارکھلے کے ابطال مادہ اور ہیوم کے نظریہ تفسیل
 Causation نے فلاسفہ کو ان مسائل پر غور کرنے کے لئے مجبور کر دیا جن کو
 علمائے سائنس نے نظر انداز کر دیا تھا۔ بارکھلے نے عالم خارجی کو محض ایک
 نظام تصورات قرار دیکر سائنس کے مسلمات کو متزلزل کر دیا۔ ہیوم نے
 علت و معلول کے تصور کو محض تلازم تصورات Association
 of ideas ثابت کر کے ماضی کے متعلق استنباط اور مستقبل کی
 نسبت پیش بینی کو ناممکن کر دیا تھا۔ علمائے سائنس ان دشواریوں کو نظر انداز
 کر جاتے تھے، فلاسفہ ان مسائل سے بحث کرنے پر مجبور تھے۔ اس کا نتیجہ

یہ ہوا کہ کانٹ اور اس کے جانشینوں کی تصانیف کے ذریعہ تصویریت
 Idealism کے مختلف نظامات رائج ہو گئے، جن کی مشترکہ

خصوصیت یہ تھی کہ یہ نفس کے اصل جوہر کو کائنات کے جوہر کے مائل سمجھتے
 تھے۔ اس قسم کی تصویریت میں اور مادیت میں چند اہم امور مشترک تھے۔
 دونوں ایسے خدا کے وجود پر یقین نہ رکھتے تھے جو مادی اور اسے عالم ہو۔ دونوں

اجباریت Determinism کو تسلیم کرتے تھے، اور محدود
 افراد کو ایک ہی حقیقت کے مظاہر سمجھتے تھے، خواہ اس حقیقت کو مادہ
 سے تعبیر کیا جائے یا روح سے۔

تصویریت راسخ الاعتقادی Orthodoxy سے
 صلح کر چکی طرف مائل نظر آتی ہے، لیکن مادیت راسخ الاعتقادی سے
 برسرِ پیکار رہتی ہے۔ بریڈلے کی مشہور تصنیف ”شہود و حقیقت“

کی اشاعت کے بعد Appearance and reality
 تصویریت میں راسخ الاعتقادی کے خلاف میلان پیدا ہونے لگا۔ ہیکل فکر
 THOUGHT کو کائنات کی حقیقت تصور کرتا تھا۔ شوپن ہور

اور فان ہارٹ مین ارادہ کو کائنات کی حقیقت سمجھتے تھے۔ بلوٹز بیکس نے عقل کے بجائے احساس اور ارادہ پر زور دیا۔ اس کا تخیل ہیکل کے مخالف اور شوپن ہو کر کے مماثل تھا، لیکن اس میں شوپن ہو کر کی یاسیت نہ تھی۔ شوپن ہو کر کی طرح وہ تسلیم کرتا

Pessimism

تھا کہ کائنات کے عقب میں ایک غیر عقلی تہج عمل پیرا ہے۔ اس کے خیال میں ہر واقعہ دو عناصر پر مشتمل ہے، ایک عقلی جو عقل کی دسترس میں آ سکتا ہے اور دوسرا جو تہجیائٹنس کے اصول پر کی جا سکتی ہے، دوسرا غیر عقلی جو فکری عقل کی دسترس سے باہر ہے۔ فرانس کے مشہور فلسفی ہنری برگسن نے اس غیر عقلی عنصر پر بہت زور دیا اور اپنی تصانیف میں (جن میں اس کی "تخلیقی ارتقاء" Creative Evolution بہت مشہور ہے) اس غیر عقلی عنصر کو نفسی خیز نتائج تک پہنچا دیا۔ برگسن کا نظریہ عقل کے پیش کردہ حقائق کو متزلزل کر دیتا ہے۔ شوپن ہو کر کی طرح برگسن بھی "شیء بارات خود" Thing-in-itself کو خواہ وہ انسان میں ہو یا عالم خارجی میں ایک غیر عقلی ہیجان، ایک جوش حیات خیال کرتا ہے۔

لیکن برگسان کے نتائج شوپن ہو اور اسی قبیل کے دیگر فلاسفہ سے مختلف
ہیں۔

صفحات آئندہ میں برگسان کے فلسفہ کا ایک سرسری خاکہ پیش کیا
ہے۔ اس مختصر سے مضمون میں اسکے نظریات پر تفصیلی بحث اور تنقید
کی گنجائش نہیں۔ یہاں اسکے فلسفہ کو بغیر کسی تنقید کے اجمالی طور پر پیش
کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔



(۲)

حقیقتِ تغیر

تاریخِ فکر سے پتہ چلتا ہے کہ ہر نظامِ فلسفہ اپنے ماحول کی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ مثلاً جس زمانے میں ذہنِ انسانی وحدت، ترتیب، اور اقتدار کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے فلسفہ میں بھی اس میلان کی جھلک نظر آتی ہے، اور وہ وحدتِ عالم کے تصور پر زیادہ زور دیتا ہے۔ اور جس زمانہ میں ترتیب و تنظیم، اور اقتدار کے خلاف احتجاج شروع ہو جاتا ہے اس زمانہ کا فلسفہ وحدت کے مقابلہ میں کثرت پر زور دیتا ہے، اور آزادی، تخلیق، اور تغیر کے تصورات مروج ہو جاتے ہیں۔ برگسان کے فلسفہ کو نسبتاً مختصر سے عرصہ میں اس قدر مقبولیت جو حاصل ہو گئی اسکی وجہ شاید بھی تھی۔ اسکے بنیادی تصورات ان مفکرین کے ذہنوں میں مبہم اور غیر واضح طور پر موجود تھے جو کائنات کے سکونی Static تصورات کو ناکافی اور

غلط سمجھتے تھے۔ اس چیز کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ برکسان کے نظریات فکر کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہیں۔ حقیقتِ تغیر اسکے فلسفہ کا مرکزی نقطہ ہے۔ افراد اور اقوام کے لئے اس کا سمجھنا کتنا ہی دشوار کیوں نہ ہو لیکن حقیقتِ تغیر سے انکار ناممکن ہے۔

برکسان اپنے فلسفہ کو ”فلسفہ تغیر“ کہتا ہے۔ اصولِ تغیر اسکے تفکر کی بنیاد ہے۔ وہ اپنے ایک کچر میں کہتا ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ ہر شئی تغیر پذیر ہے لیکن یہ محض الفاظ میں۔ تاریخِ فلسفہ کے ابتدائی دور ہی سے فلاسفہ یہ کہتے آئے ہیں کہ ہر شئی تغیر پذیر ہے۔ لیکن جب اس اصول کے عملی اطلاق کا وقت آیا انہوں نے ایسا نقطہ نظر اختیار کیا جس سے ظاہر ہوتا تھا کہ ہر شئی کے عقب میں سکون اور عدم تغیر پوشیدہ ہے۔ اس واقعہ کو نظر انداز کر دینے سے کہ تغیر اور حرکت عالم گیر ہیں فلسفہ میں بڑی دشواریاں پیدا ہوتی ہیں۔ یہ کہنا کافی نہیں کہ ہر شئی متغیر اور متحرک ہوتی ہے، بلکہ ہم کو اس پر یقین بھی رکھنا چاہئے۔ تغیر کو سمجھنے اور اس کا تعقل کرنے کے لئے ہمیں اپنے ذہن سے چند تعصبات کو مٹا دینا چاہئے۔

ہم سکون کو حرکت سے زیادہ بسیط اور قابل فہم سمجھتے ہیں جس چیز کو ہم سکون کہتے ہیں وہ درحقیقت ایک مرکب اور اضافی چیز ہے۔ یہ حرکتوں کے مابین ایک علاقہ ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ دو ریل گاڑیاں ایک ہی سمت میں، ایک ہی رفتار کے ساتھ متوازی خطوط پر دوڑ رہی ہیں تو ایک گاڑی کے مسافر دوسری گاڑی کو دیکھ کر یہی سمجھنے لگے کہ گاڑیاں غیر متحرک ہیں۔ پس سکون ایک ظاہری چیز ہے اور تغیر حقیقی۔ بعض وقت الفاظ سے بھی ہکودھوکہ ہوتا ہے، مثلاً ہم ”حالت اشیاء“ کا ذکر کرتے ہیں۔ لیکن جس چیز کو ہم حالت کہتے ہیں وہ ایک صورت Form ہے جو تغیر اختیار کر لیتا ہے۔ رگستان کہتا ہے کہ مثال کے طور پر ”موسم بہار کے کسی دن کو وہ ہم سبزہ زار پر لیٹے ہوئے ہیں۔ ہم اپنے گرد و پیش نظر دالتے ہیں، ہر چیز ساکن نظر آتی ہے، ہر طرف سکون مطلق ہے، کوئی تغیر نہیں۔ لیکن سبزہ زار گہرا ہے، درختوں کے پتے نوپا رہے ہیں یا مرجھارے ہیں، اور خود ہماری عمر میں ہر لحظہ اضافہ ہو رہا ہے۔ جو چیز ساکن اور بسیط نظر آرہی ہے وہ ایک مجموعہ ہے ان تغیرات کا جو سبزہ زار میں، پتوں میں، ہمارے گرد و پیش کی چیزوں میں

اور خود ہماری عمر میں واقع ہو رہے ہیں۔ تغیر سبب ہے اور ”حالت اشیاء“
مرب -

برگسان کے فلسفہ کا یہ ایک اصول اولیہ ہے کہ تغیر یا حرکت ناقابل
تقسیم ہے۔ اُس نے اپنی کتاب ”مادہ اور حافظہ“ میں ”اور اپنے ایک کچھ
”اور ایک تغیر“ میں اس اصول کو وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اسکا
اقتباس ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔ ”میرا ہاتھ نقطۃ الف پر ہے۔ میں
اس نقطۃ ب تک حرکت دیکر الف ب کا درمیانی فاصلہ طے کرتا ہوں۔
میں کہتا ہوں کہ الف سے ب تک کی حرکت بسیط ہے۔ ہم میں سے ہر شخص کو
اس کا بلا واسطہ اور فوری تجربہ ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم اپنا
ہاتھ الف سے ب تک نہ جاتے ہیں ہم اپنے دل میں کہتے ہیں کہ ہم کسی درمیانی
نقطہ پر اپنا ہاتھ روک سکتے ہیں، لیکن اس صورت میں یہ وہی حرکت
ہمیں ہوگی۔ یہاں درحقیقت دو حرکتیں ہوں گی اور ایک وقفہ سکون ہوگا۔
نہ باطن سے حس عصبی کے ذریعہ اور نہ خارج سے حس بصری کے ذریعہ
ہم کو وہی اور اک ہو سکتا ہے۔ اگر ہم الف سے ب تک کی حرکت کو ہی تسلیم

چھوڑ دیں تو ہیں محسوس ہو گا کہ یہ غیر منقسمہ ہے، اور ہیں اس کو ناقابل تقسیم ماننا ہی پڑ گیا۔ یہ سچ ہے کہ جب میں اپنے ہاتھ کو الف سے ب تا تک جاتے ہوئے اور الف ب کا درمیانی فاصلہ طے کرتے ہوئے دیکھتا ہوں تو میں اپنے دل میں کہتا ہوں کہ الف کا درمیانی فاصلہ میں جتنے حصوں میں چاہوں تقسیم ہو سکتا ہے۔ لہذا الف سے ب تک کی حرکت بھی میں جتنے حصوں میں چاہوں تقسیم ہو سکتی ہے، کیونکہ یہ حرکت اس فاصلہ پر بھی حاوی ہے۔ لہذا حرکت لامتناہی طور پر قابل تقسیم ہے۔ یہ چیز ذرا غور طلب ہے۔ حرکت اس مکان Space سے کیسے متعلق ہو سکتی ہے جس کو وہ طے کر رہی ہے؟ ایک متحرک شے غیر متحرک سے کیسے تطابق پیدا کر سکتی ہے؟ لیکن واقعہ یہ ہے کہ حرکت دونوں نقاط کا درمیانی فاصلہ ایک جہت میں طے کرتی ہے، اور اپنے راستہ میں کسی جگہ نہیں ٹہرتی۔ یہ جہت چند لمحوں یا گھنٹوں یا مہینوں یا برسوں پرمتد ہو سکتی ہے، لیکن اس کا تجربہ یہ نہیں ہو سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ زندگی میں عملی اغراض کے لئے ہم کو سکون کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن اس سکون

ہم ایک حقیقت مطلق سمجھنے لگے ہیں۔ ہماری حس بصری کو اس چیز میں سہولت ہوتی ہے کہ اشیاء کا ادراک حالت سکون میں کرے۔ اگرچہ علمی اغراض کیلئے تصور سکون کی ہمیں ضرورت ہے لیکن ”حقیقت“ کو سمجھنے میں اس سے مدد نہیں ملتی۔ ہم عادتاً یہ خیال کرتے ہیں کہ حرکت ایک چیز ہے جو غیر متحرک اشیاء میں داخل کی جاتی ہے۔ کاروباری دنیا میں یہ تصور جائز بھی ہو سکتا ہے، لیکن جب عالم تفکر میں اس عادت کا دخل ہو جاتا ہے تو ہم ”حقیقت“ کا غلط تعقل کرتے ہیں۔

برگسٹان نے اس تصور پر کہ ”تغیر ایک التباس ہے“ ایک اور طریقہ سے حکم کیا ہے۔ وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ تغیر نہ صرف حقیقی ہے بلکہ کائنات میں تغیر ہی تنہا حقیقت ہے۔ اس نقطہ نظر کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ ہمارا تجربہ ہی ایک ایسی چیز ہے جس کے وجود کا ہم کو کائنات کی اور چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ یقین ہوتا ہے۔

اس تجربہ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایک مستمر تغیر ہے۔ برگٹان کہتا ہے کہ مثال کے طور پر ”باطنی کیفیات میں سے سب سے زیادہ غیر متغیر کیفیت (غیر متحرک شئی کے اور اک بصری کو لو۔ ہو سکتا ہے کہ یہ شئی ایک ہی حالت میں رہے، اور میں اس کو ایک ہی جانب سے ایک ہی زاویہ اور ایک ہی روشنی میں دیکھوں۔ تاہم جو مشاہدہ مجھ کو اب ہو رہا ہے وہ اس مشاہدہ سے مختلف ہے جو کچھ عرصہ پہلے ہوا تھا، گو اسکی وجہ صرف یہی ہو کہ پہلا (مشاہدہ) دوسرے سے ایک لمحہ قدیم ہے۔ یہاں میرا حافظہ بھی موجود ہے جو ماضی کے کچھ حصہ کو حال میں منتقل کر رہا ہے۔ میری ذہنی کیفیت جوں جوں زمانہ کے راستہ پر آگے بڑھتی ہے اس ”مدت“

Duration کے ساتھ مسلسل طور پر وسیع ہو جاتی ہے جو اسکے ساتھ ساتھ بڑھتی رہتی ہے۔ اور جب اشیاء خارجی کی یہ حالت ہے تو ہماری باطنی کیفیات ہماری خواہشات، ہمارے جذبات، اور ہمارے ارادوں پر یہ بات زیادہ صحت کے ساتھ صادق آ سکتی ہے۔“

ہماری عقل اس قدر محدود ہے کہ وہ مستمر تغیر کی حقیقت کو سمجھنے سے۔

قاصر ہے۔ ہم زیادہ تر عمل کرنے کیلئے پیدا کئے گئے ہیں نہ کہ فکر کرنے کے لئے۔ ہماری عقل "حقیقت" کے زندہ سیلان میں سے مستقل اور ساکن صورتیں تراش لیتی ہے، کیونکہ ایسی صورتیں عمل کے لئے زیادہ موزوں اور سہولت بخش ہوتی ہیں۔ عقل کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ وہ بالطبع حیات و تغیر کا عقل کرنے کے ناقابل ہے۔ ہماری عقل کو ساکن و جامد اشیاء سے انس ہے لیکن حیات ساکن نہیں بلکہ ایک حرکت ہے۔ "حقیقت کی جو نصاب و عقل پیش کرتی ہے وہ سینوئیڈوگراف کی غیر متحرک، اجمالی اور اٹھتی ہوئی نصاب ویر سے مشابہ ہوتی ہیں عقل کی پیش کردہ نصاب ویر میں وہ حرکت، اور تغیر نہیں ہوتا جو سیلان حقیقت میں ہوتا ہے۔ حیات کوئی شئی نہیں اور نہ کوئی حالت شئی ہے بلکہ یہ ایک مستمر حرکت یا تغیر ہے۔ روح بھی ایک ہستی نہیں بلکہ ایک حرکت ہے۔ اگر عالم طبعی میں نور کی تحقیق و تدقیق کیجائے تو وہ بھی ایک حرکت ثابت ہوگا۔ سائنس بھی جو مادہ کے استقلال و سکون کی عامی تھی اب اس کو کوئی ٹھوس اور جامد شئی نہیں سمجھتی۔ علمائے طبیعیات کے جدید اختیارات

اور ریڈیم کے انکشاف سے مادہ کا ایک جدید نظریہ وجود میں آگیا۔
 روح کی طرح مادہ بھی ایک حیرت انگیز اور پراسرار چیز بن گیا۔ ان
 انکشافات کی روشنی میں برگسان کے نظریہ تغیر میں کوئی استبعاد نظر
 نہیں آتا۔



حیات و شعور

برگستان نے اپنی دو ابتدائی تصانیف ”وقت اور آزاد ارادہ“ اور ”مادہ و حافظہ“ میں حیات انسانی کی ماہیت و نوعیت پر تفصیلی بحث کی ہے۔ اور اپنی مشہور تصنیف ”ارتقاء و تکلیفی“ میں اپنے نظریہ حیات کو دیگر ذی حیات ہستیوں پر منطبق کر کے ارتقاء کی سمت اور غایت کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔

یہ ایک ناقابل انکار واقعہ ہے کہ ذی حیات ہستیوں میں سے انسان

شعور اور شعور ذات Self-consciousness کا حامل ہے۔ ہمیں اس چیز کا پوری طرح علم نہیں کہ جاندار ہستیوں کے اوقاف و مقبوضات

یہ خصوصیات (یعنی شعور و شعور ذات) کس حد تک پائی جاتی ہیں۔
لیکن ہمارا شعور ایسی چیز ہے جس کے وجود میں شک کرنے کی گنجائش
نہیں۔ شعور ہی میں ہم کو زندگی کی خصوصیات کا پتہ چلتا ہے۔ یہ خصوصیات
کیا ہیں؟

اولاً ہم شعور میں ایک مستمر تغیر محسوس کرتے ہیں۔ کیا اس تغیر سے
یہ مراد ہے کہ ”ذہنی سالمات“ تبدیل مقام کرتے ہیں؟ بہ الفاظ دیگر
کیا ایک ذہنی حالت کی جگہ دوسری ذہنی حالت لے لیتی ہے۔ کم از کم
سائنس کا یہی ادعا ہے۔ اگر ہم سائنس کے اس ادعا کو تسلیم نہ کریں تو
ہمیں معلوم ہوگا کہ شعور کا سالماتی Atomic تصور بالکل غلط
ہے۔ جدید علمائے نفسیات بھی شعور کے ایسے تصور کو تسلیم نہیں کرتے۔
برگسٹن نے جدید علمائے نفسیات کے خیالات کا گہری نظر سے مطالعہ
کیا اور ایک جدید رنگ میں ان خیالات کو پیش کرنے کی کوشش کی۔
برگسٹن کی بحث کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

وہ چیز جس کو عام طور پر نفس یا روح کہا جاتا ہے، اور جس کو

فلاسفہ اینگو ۱۹۵۰ کہتے ہیں، ایک مستمر تغیر ہے۔ فہم عامہ فرض کر لیتی ہے کہ یہ ایک قسم کی مستقل حقیقت ہے، جس میں مختلف حالات شعور نسیج کے دانوں کی طرح ایک رشتہ میں منسلک ہوتے ہیں۔ ذرا گہری نظر سے دیکھنے پر واضح ہو جائیگا کہ ایسا تصور بالکل بے معنی ہے۔ ہر حالت شعور نفس کی مستمر حرکت کا ایک پہلو ہوتی ہے۔ فہم عامہ اسکو سمجھتی تو ہے لیکن اچھی طرح ادا نہیں کر سکتی۔ حالات شعور نفس کے اجزایا حصے نہیں ہیں اور نہ وہ کسی ایسے غیر ختم سلسلہ کی کڑیاں ہیں جس کو ہم ایک وحدت سمجھ کر نفس کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ شعور خواہ کسی لمحہ میں پورا نفس ہوتا ہے، لیکن اس کا کبھی یہ پہلو اور کبھی وہ پہلو نمایاں ہو جاتا ہے، اور کبھی یہ پہلو یا کبھی وہ پہلو پس منظر Back ground میں چلا جاتا ہے اگر ہم اپنے نفس کا جائزہ لیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ گو ہم نفس کے حصے یا اجزاء وغیرہ کے الفاظ استعمال کرتے تو ہیں لیکن ہم ہرگز یہ نہیں سمجھتے کہ یہ حصے حقیقی اور مستقل وجود رکھتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ حصے ایک دوسرے پر اثر و عمل کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر برگسان مسرت کے

جذبہ کو پیش کرتا ہے جب مسرت کا جذبہ شعور کے زیادہ سے زیادہ عناصر پر اثر ڈالتا ہے تو اس جذبہ میں زیادہ شدت پیدا ہو جاتی ہے۔ ایک بڑی مسرت کو چھوٹی مسرتوں کے مجموعہ میں تحلیل نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ہماری ساری ہمتی کی ایک ناقابل تہتم حالت ہے۔ تجزئی نفسیات اختیارات کے ذریعہ عناصر شعور کی پیش

کرنے کی جو کوشش کرتی ہے وہ حیا شاعرہ Conscious کے غلط تصور پر مبنی ہے اور غلط مفروضات کو قبول کیے بغیر ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھا سکتی۔

۱۰) مختصر یہ ہے کہ نفس ہمیشہ تغیر پاتا رہتا ہے۔ اسی میں اس کی آزادی

مضمحل ہے۔ یہ بھی حالت تکون Becoming میں ہے۔ اس کے

تجربات سب کے سب اس میں موجود ہیں گو ان سابقہ تجربات کا ایک بڑا حصہ سطح شعور تک بہت کم پہنچتا ہے تاہم وہ نفس کی تشکیل میں شامل

رہتا ہے اگر ہم نفس یا یوں کہو کہ ارادہ کی آزادی میں شک کرتے ہیں تو اس کی وجہ یہی ہے کہ ہم سانس کی تقلید میں یہ سمجھتے ہیں کہ نفس درحقیقت

ایسے عناصر پیشترکل ہے جن کی نوعیت اور وسعت حسین و مشعل ہے اور
 یہ عناصر اپنے باہمی رد و عمل سے آنے والے حالات شعور کو پیشتر ہی سے
 متعین کر دیتے ہیں۔ اگر ہم ذرا گہری نظر ڈالیں تو معلوم ہو گا کہ ذہنی
 عناصر کی نوعیت اور قوت ہر وقت تغیر پاتی رہتی ہے۔ واقعہ یہ ہے
 کہ ذہنی یا روحانی عمل یا ہمارا ہر نیا فعل یا ہمارے کام کا ہر نیا قدم
 پیشتر ہی سے متعین نہیں ہوتا اور نہ اس کی پیش بینی کی جا سکتی ہے بلکہ
 یہ خود مختار ہوتا ہے۔ ایک ماہر فلکیات سوچ کر ہن کی نسبت پیشین گوئی
 کر سکتا ہے۔ تمام واقعات جو گرہن کی طرف اشارہ کرتے ہیں ایک
 لمحہ میں اس کے ذہن کے سامنے سے گزر جاتے ہیں۔ لیکن ہم نہیں جان سکتے
 کہ ہم سے کل کیا فعل سرزد ہوئے والا ہے تا وقتیکہ ہم سے فعل سرزد
 نہ ہو جائے یا مثلاً ایک شاعر یا مصور پیشتر ہی سے یہ نہیں جان سکتا کہ
 اس کی نظم یا تصویر کیسی ہوگی تا وقتیکہ یہ مکمل نہ ہو چلائے۔

پس اگر حیات شعور ہی کا نام ہے تو مطالعہ باطن یا تامل کے ذریعہ
 ہم اس کی ماہیت کو وضاحت کے ساتھ پیش کر سکتے ہیں۔ لیکن شعور علی

تحلیل کی دہترس سے باہر معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال غور و تامل سے اس میں
 ”مدت“ Duration اور ”مرور“ Succession کا پتہ چلتا ہے۔
 ایک ذی حیات ہستی محض نفس نہیں بلکہ جسم پر بھی مشتمل ہوتی ہے۔ ایک ذی
 حیات جسم کئی حیثیتوں سے ایک بے جان جسم (یعنی مادہ) سے مشابہ ہوتا ہے،
 اس پر کیمیادی اور طبی قوانین اثر کرتے ہیں، اس کا مشاہدہ اور تجربہ کیا
 جاسکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ شعور سے اس کا گہرا تعلق ہوتا ہے لیکن
 نفس و جسم کا تعلق ایک ناقابل حل معما ہے جب ہمارے جسم کا دوسرے
 لوگ مشاہدہ کر سکتے ہیں، جب اس پر تجربہ کیا جاسکتا ہے تو کب یہ
 مناسب نہیں کہ بجائے نفس کے ہم اپنی بحث جسم سے شروع کریں
 اس کا جواب ہم نفی میں دیں گے، کیونکہ ذی حیات جسم کے متعلق
 ہمارا علم کتنا ہی وسیع کیوں نہ ہو پھر بھی سطحی ہے۔ مثلاً دماغ جسم کا
 ایک اہم ترین عضو ہے، لیکن اعمال دماغ سے متعلق ہمارے تمام
 بیانات قیاس آرائیوں سے زیادہ نہیں۔

برگمان اپنی تصنیف ”مادہ اور حافظہ“ میں شعور اور جسم کے

باہمی تعلق کی تشریح و توجیہ کرتا ہے۔ اس کتاب کا نام خود تشریح طلب
 ہے۔ یہ حافظہ سے اور "حال" کے ادراک سے بحث کرتی ہے اور
 یہ دونوں ہمارے جسم اور اس کے ماحول پر مبنی ہیں۔ ادراکات کو
 ارتسامات Impressions سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ حافظہ بھی
 ارتسامات ہی ہے جو ذہن میں بالقوہ موجود ہوتے ہیں، انکو مثالاً
 Images سے موسوم کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ خیال دشواریاں
 پیدا کرتا ہے۔ ایک طبعی ارتسام اور شعور میں کیا مشابہت ہے؟
 یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ یہ دونوں علت و معلول یا ایک ہی حقیقت
 کے دو پہلوؤں کی حیثیت سے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں یہ سوال
 باقی رہ جاتا ہے کہ شعور کو محض ایک ذہنی یا باطنی منظر ہونا چاہئے
 تھا لیکن وہ خارجی اشیاء کی تصویر کیوں پیش کرتا ہے۔ نظریہ ارتسامات
 کی راہ میں یہ دشواریاں ہمیشہ پیش آئی ہیں۔ برکاتمان کا نظریہ اس
 بالکل الگ ہے۔ اس نظریہ میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ ہمارا جسم پایوں کہو
 ہمارا دماغ خارجی اشیاء سے متاثر ہو کر ہمارے سامنے خارجی اشیاء کی

تصویر پیش کرتا ہے۔ لیکن اس کی نوعیت بھی وہی ہے جو خارجی اشیاء کی ہے یہ بھی عالم مادی کا ایک جزو ہے۔ پس یہ کہنا کس قدر ناقص بالذات Self-Contradictory ہے کہ دماغ اس نظام عالم کی ایک تصویر پیش کرتا ہے جس کا وہ جزو ایک جزو ہے۔

برگمان کے نظریہ میں جدت اور اُبج پائی جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمارا جسم درحقیقت ایک نظام عصبی ہے۔ انسان کے نظام عصبی میں ایک طرف تو اعصاب در آور Efferent-Nerves ہوتے ہیں جو سطح جسم پر اثر کرنے والے خارجی مہیجات Stimulus کو مراکز دماغ تک پہنچاتے ہیں اور دوسری طرف اعصاب بر آور Afferent Nerves ہیں جو مراکز دماغ کے مہیجات کو سطح جسم تک پہنچاتے ہیں جس کی وجہ سے اعصاب میں حرکت ہوتی ہے اور عالم خارجی میں تغیرات نمودار ہوتے ہیں۔ اگر بعض اعصاب در آور کا خاص معلق بعض اعصاب بر آور سے ہے تو اعصاب در آور کے متاثر ہوتے ہی ایک ذی حیات جسم سے فوراً عمل سرزد ہو جائے گا۔ ادنیٰ درجہ کے

حیوانات کے افعال سے یا خود انسان کے ”افعال اضطراری“ Reflex Actions سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ جب ہماری آنکھوں پر اچانک روشنی پڑتی ہے تو ہم آنکھ جھپک لیتے ہیں۔ ہماری یہ حرکت اضطراری ہے جو بلا ارادہ اور بیاختہ سرزد ہوتی ہے۔ لیکن افعال انسانی میں اعصاب اور اعصاب برآورد میں ہر وقت ایسا مخصوص تعلق نہیں پایا جاتا۔ دماغ ایک بڑا ٹیلینغون کسٹھ ہے جہاں دو قسم کے اعصاب کو ملانے کے بے شمار طریقے ہیں۔ انسان کے افعال ارادی کا یہاں سے سراغ لگایا جاسکتا ہے۔ طبعی غل مختلف طریقوں سے انسان کے افعال کو محدود کر سکتے ہیں لیکن متعین نہیں کرتے۔ افعال انسانی کو متعین کرنے والی چیز ”قوت حیات“ Elan Vital ہے۔ اس ”قوت حیات“ کا عمل صرف ”حال“ تک محدود نہیں بلکہ ماضی کے ارشادات بھی اس میں شامل ہوتے ہیں۔

ادراک اور حافظہ برگسان کے نزدیک عمل ہی کی صورتیں ہیں۔ ہم عامہ کے نزدیک ادراک ”حال“ کی ایک تصویر ہے اور حافظہ ماضی کی

تمثال یا شبیہ - برگسان کہتا ہے کہ ادراک کے معنی عالم خارجی پر عمل کرنا نہیں بلکہ یہ ایک میدان عمل ہے۔ مثلاً ہم آگ کے قریب ہوتے ہیں لیکن اس کو دیکھتے بغیر بلا ارادہ اور بیساختہ طور پر اس سے دور ہٹ جاتے ہیں۔ بعض وقت ہم آگ کو دیکھتے ہیں لیکن کسی خاص مقصد کے تحت اس سے دور نہیں ہٹتے۔ ہمیں سردی ہوتی ہے تو ہم ارادی طور پر آگ کے قریب جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ آگ کے ادراک میں عمل کا عنصر شامل ہوتا ہے۔ حافظہ کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس میں صرف ماضی کا اعادہ ہوتا ہے، لیکن ماضی کا اعادہ ہمارے "حال" کو متاثر کئے بغیر نہیں رہتا۔ ادراک اور حافظہ میں ہمارا نفس بہ حیثیت مجموعی عمل کرتا ہے۔ ہر عمل میں ہمارا جسم بھی شریک رہتا ہے۔ جسم نفس کا محض ایک آلہ کار نہیں۔ حیات صرف نفس میں نہیں بلکہ جسم میں بھی جاری و ساری ہے۔

ارتقاء کے میکانیکی Mechanical نظریات کی

طرح نفیات میں بھی ایک نظریہ ہے جو "متوازیات" Parallelism

سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ نظریہ اس بات کا مدعی ہے کہ جسم میں جو تغیرات
 وقوع پذیر ہوتے ہیں اُس کے بالمقابل شعور میں بھی تغیرات ہوتے ہیں
 یہ الفاظ دیگر نفس اور جسم میں مکمل متوازن بیت پائی جاتی ہے۔ برکات ان
 تصور کے خلاف احتجاج کرتے ہیں اور اس کی تردید میں واقعات کا
 ایک سلسلہ پیش کرتے ہیں۔ اختیارات سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ اگر عمل
 جراحی کے ذریعہ دماغ کے ایسے حصہ کو علیحدہ کر دیا جائے جس پر ذہنی
 فعلیت کا انحصار ہے تو اس سے نفس میں کوئی انتشار پیدا نہیں ہوتا۔
 نظریہ متوازنیت تحت شعوری ذہنی اعمال کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ برکات
 یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ دماغ شعور نہیں ہے اور وہ شعوری اعمال کی علت
 ہے۔ دماغ شعور کا ایک آلہ ہے۔ یہ وہ نقطہ ہے جہاں شعور مادہ میں داخل ہوتا ہے
 اگر ذہنی فعلیت اساسی اور دماغی فعلیت ضمنی ہے یا اگر شعور دماغ
 سے علیحدہ اور مستقل وجود رکھتا ہے اور دماغ کو چند مقاصد کیلئے استعمال
 کرتا ہے تو پھر شعور کی کس طرح تعریف و تحدید کی جائے گی؟ اس کا جواب
 یہ ہے کہ شعور خود ”قوت حیات“ Elan Vital ہے۔ ”قوت حیات“ کو

سمجھنے کیلئے ضروری ہو کہ ہم اپنے اندر اس کے اثرات کا مطالعہ کریں۔
 ۷ برگسان اس صداقت پر پہنچتا ہے کہ ہماری ہمتیاں تغیر میں سے گزر کر
 نہیں بلکہ تغیر کے ذریعہ برقرار رہتی ہیں۔ ہماری حیات جس کا ہمیں فی الواقعہ
 تجربہ ہوتا ہے اور جو ایک ایسی باطنی حقیقت ہے جس کا ہم کو براہ راست یقین ہے
 بذات خود ایک تغیر ہے۔ برگسان کہتا ہے کہ ”اگر ہماری اتنی ایسے منفصل اور جداگانہ
 حالات سے تشکیل پائی جو جن کے مابین ایک بے حس انیوربط اور اتحاد پیدا کرتا ہے تو
 ہمارے لئے ”مدت“ Duration کا وجود ہی نہ ہو گا۔ کیونکہ ایسا انیوجو
 تغیر نہیں پاتا برقرار بھی نہیں رہتا۔ اور کوئی ایسی ذہنی حالت جو اس وقت تک
 قائم رہتی ہو کہ جب تک کہ کوئی آنے والی حالت اس کی جگہ نہ لے لے برقرار نہیں رہ سکتی۔
 پس اس صداقت کو تسلیم کرنے کے بعد کہ ہم ایسی ہمتیاں ہیں جنکی حقیقت
 تغیر ہے ہم کائنات کی ترکیب و تشکیل کو سمجھنے کی طرف قدم اٹھا سکتے ہیں
 برگسان کے الفاظ میں کائنات بھی اسی قسم کے مسلسل تغیر یا ”سکون“ کی
 ایک رو ہے جس کا ہم کو اپنے باطن میں تجربہ ہوتا ہے۔

تخلیقی ارتقاء

نظریۂ ارتقاء نے عہد حاضر میں ایک انقلاب عظیم پیدا کر دیا ہے۔ ارتقاء کا تصور ایک قدیم ترین تصور ہے جو کسی نہ کسی صورت میں ہر زمانہ میں رونما ہوتا رہا ہے لیکن انیسویں صدی میں اس نے اچانک اور حیرت انگیز طریقہ پر فلسفہ اور سائنس کی دنیا میں اہم ترین حیثیت حاصل کر لی۔ عوام الناس میں اس نظریہ کو جو غیر معمولی قبولیت حاصل ہوئی ہے اس کا باعث ڈارون کی کتاب ”اصل انواع“ کی اشاعت ہے۔ علمی دنیا کی توجہ مسیحی اجمام ذی حیات کی فعلیت، ان کے مبداء و منفذ، نوعیت و ماہیت اور حیات کی مختلف صورتوں کے ماخذ و تخلیق پر مرکوز ہو گئی۔ اس نظریہ کی روشنی میں حیات و کائنات کی توجیہ و تشریح ہونے لگی۔

برگسان کی مشہور تصنیف ”تخلیقی ارتقاء“ Creative Evolution

۱۹ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کو تاریخ فکر میں ایک عہد آفریں تصنیف سمجھا جاتا ہے۔ انگلستان کے دو ممتاز مفکر بن ارتقا پر و فسر گڈس اور پر و فسر تھامسن کہتے ہیں کہ اس تصنیف نے فلسفہ ارتقا میں جدت و عمق پیدا کر دیا۔ کچھ عرصہ سے اسپنسر اور ہیکل کے نظریات ارتقا میں ترمیم کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی۔ جدید علم الحیات نے یہ ثابت کر دیا کہ طبعاً اور کیمیا کے اصولوں سے حیات کی توجہ و تشبیح ممکن نہیں۔ علم الحیات کی روشنی میں اس نظریہ کو از سر نو مدون کرنا از بس ضروری تھا۔ اس ضرورت کو پورا کرنے کی برگسٹان نے کوشش کی۔ اس کی کتاب ”تخلیقاتی ارتقاء“ کے نام ہی سے ظاہر ہے کہ اس نے قدیم تصورات ارتقاء کو ترک کر کے ایک نیا راستہ اختیار کیا۔ برگسٹان کے نظریہ ارتقاء کو سمجھنے کے لئے ”اسکے فلسفہ تغیر“ کو سمجھ لینا ضروری ہے جس کا ایک اجمالی خاکہ ہم نے گزشتہ صفحات میں پیش کر دیا ہے۔

برگسٹان عمل ارتقاء اسرارِ ہستی اور رموزِ حیات کو دلچسپ تمثیلاً کے ذریعہ بیان کرتا ہے۔ وہ اپنے فلسفیانہ تخلیقات کو شاعرانہ لباس میں

پیش کرتا ہے۔ حیات کو اپنی بحث کا نقطہ آغاز بتاتا ہے۔ کیا حیات کی تعریف و تحدید ہو سکتی ہے؟ جنس و فصل کے ساتھ حیات کی تعریف ناممکن ہے۔ تعریف ایک ذہنی عمل ہے لیکن حیات ذہن سے زیادہ وسیع اور زیادہ گہمیتی ہے۔ برگتان بتلاتا ہے کہ ارتقاء حیات کے مظاہر میں سے تخیل بھی ایک مظہر ہے۔ حیات کی تعریف چونکہ ناممکن ہے برگتان اس کی تشریح کرتا ہے۔ حیات ایک حثیمہ ہے جو کسی مرکزی نقطہ سے نکل کر ہر سمت میں اُبل پڑتا ہے اور مختلف راستے اختیار کر لیتا ہے۔ تسبیح حیات کو ایک ایسا مجرد کلیہ تصور نہ کرنا چاہئے جس کے تحت تمام ذی حیات ہستیاں رکھی جاسکتی ہوں۔ حیات ایک قوت تخلیق ہے۔ اس کو عزیمت "Will to create" بھی کہا جاسکتا ہے۔ یہ ایک باطنی مہیجان ہے جو حیات کو پیچیدہ سے پیچیدہ صورتوں اور اعلیٰ سے اعلیٰ مقاصد کی طرف لیجاتی ہے۔ "یہ ایک حرکتی تسلسل ہے ایک مسلسل ترقی ہے۔ بہر صورت اگر ہم یہ خیال کریں کہ عمل ارتقاء ایک خط مستقیم پر ترقی کرتا ہے تو یہ ایک بڑی غلطی ہوگی۔ واقعات ایسے سطحی خیال کی تردید کرتے ہیں۔

مسئلہ ارتقاء پر جو کتابیں ابتدا میں شائع ہوئی تھیں ان میں ”تطابق ماحول“، ”انتخاب“ اور ”تغیر“ کی اصطلاحیں بہت رائج تھیں۔ ”تغیر“ کی اصطلاح ایک اوق مسئلہ کو پیش کرتی ہے۔ ہم جاندار متنیوں کے تغیرات اور ان کے انواع کے استمرار کی توجیہ کس طرح کر سکتے ہیں؟ یہیں سے اصل انواع کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کے تین مختلف حل پیش کئے گئے ہیں۔ ایک خیال یہ ہے کہ تغیرات کی وجہ وہ اختلافات ہیں جو بالطبع ”اس“ جراثیم میں پائے جاتے ہیں جو ہر فرد میں موجود ہوتا ہے فرد کے تجربہ اور کردار کو اس سے تعلق نہیں۔ ایک دوسرا خیال یہ ہے کہ ہر نسل میں مخصوص سمت کی طرف مسلسل تغیر ہوتا رہتا ہے۔ تیسرا خیال اس بات کا حامی ہے کہ ان تغیرات کی وجہ فرد کی شعوری اور ارادی کوشش ہے۔ یہ کوشش فرد سے اس کے ورثاء میں منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ تینوں نظریے ایک خاص قسم کے واقعات کی محدود طریقہ پر توجیہ کرتے ہیں۔ لیکن یہاں دو دشواریاں پیش آتی ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ ارتقاء کی بالکل متاثر اور جداگانہ سمتوں میں ایک ہی قسم کے اعضا نمودار ہوتے ہیں۔

اس سلسلہ میں برگسان یہ بتلاتا ہے کہ گھونگے کی آنکھ کی ساخت ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں کی آنکھ کی ساخت سے بالکل مشابہ ہوتی ہے ظاہر ہے کہ گھونگے اور ریڑھ کی ہڈی والے جانور کی آنکھ الگ الگ نمونائی ہے، حالانکہ ان دونوں کو اپنی ”اصل“ سے جدا ہوئے صدیاں گزر چکی ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اعضا کی ساخت جس قدر پیچیدہ ہوتی ہے اُن کا وظیفہ Function اُسی قدر سلیس ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر آنکھ کو تو اس کی ساخت بے حد پیچیدہ ہے لیکن اس کا وظیفہ یعنی بصارت بہت سلیس ہے۔ تطابق اور تغیر کے مندرجہ بالا نظریات سے ان واقعات کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ ان کی توجیہ کیلئے ایسی ”قوت حیات“ کو فرض کرنا پڑتا ہے جو اپنے ماحذ سے ہٹ کر مختلف سمیتیں اختیار کرتی ہے۔ برگسان کہتا ہے کہ ہمیں اس بات سے ہرگز انکار نہیں کہ تطابق ماحول اور تغیر کی ایک لازمی شرط ہے۔ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ اگر کوئی نوع اُن شرائط وجود سے مطابقت پیدا نہ کرے جو اس پر عائد کی جاتی ہیں تو وہ بالکل فنا

ہو جائے گی۔ لیکن یہ کہنا کہ خارجی حالات ایسی قوتیں ہیں جن کو ارتقاء
 نظر انداز نہیں کر سکتا ایک بات یہ ہے اور یہ کہ خارجی حالات ارتقاء کی
 رہنمائی کرنے والی علتیں ہیں ایک دوسری بات۔

واقعہ یہ ہے کہ ”تطابق ماحول“ سے ارتقاء کی پیچیدگیوں کی
 توجیہ ہو سکتی ہے لیکن ارتقاء کی عام سمتوں اور خود ارتقاء کی توجیہ
 نہیں ہو سکتی۔ ایک سٹرک جو پہاڑی سے شہر کی طرف جاتی ہے
 اس کو پہاڑی کے نشیب و فراز سے مطابقت پیدا کرنی پڑتی
 ہے۔ یہ سٹرک زمین کی خصوصیات سے مطابقت پیدا کر لیتی ہے
 لیکن زمین کی خصوصیات سٹرک کی نہ تو علت ہیں اور نہ اس کی
 سمت کا تعین کرتی ہیں۔ ارتقاء حیات کی یہ توجیہ نہیں کی جا سکتی کہ
 یہ محض تطابق ماحول کا ایک سلسلہ ہے۔ اس کے علاوہ میکافی نظریہ بھی
 ان واقعات کی توجیہ کے لئے ناکافی ہے۔ مقصدی نظریہ بھی
 قابل قبول نہیں کیونکہ ارتقاء محض کسی مقصد کے حصول کا نام نہیں بہم
 مقصد کو حاصل کرنے سے پہلے ہی اس مقصد کا تصور اپنے پاس

رکھتے ہیں۔ اس کے حصول کو ہم مستقبل بعید تک ملتوی کر سکتے ہیں۔
 لیکن اگر اس کے برخلاف راستہ اختیار تھا، ایک مسلسل تخلیق کا نام ہے، اور وہ
 جوں جوں مختلف منازل طے کرتا جاتا ہے حیات کی جدید صورتیں
 پیدا ہوتی جاتی ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا مستقبل اس کے حال سے زیادہ
 وسیع ہے، اور اس کو سمیٹ کر ایک تصور میں بیان نہیں کیا جاسکتا۔
 مقصدیت کا یہ پہلا نقص ہے۔ ایک اور نقص بھی اس میں پوشیدہ ہے۔
 اگر حیات کسی مقصد کو مستحق یا حاصل کرتی ہے تو اس کی ترقی کے ساتھ ساتھ
 توافق و ہم آہنگی کا ظہور کیوں نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک مکان جو زیر تعمیر ہے
 جوں جوں اپنی تکمیل کو پہنچتا جاتا ہے اپنے سمار کے تصور کو زیادہ
 واضح اور نمایاں کرتا جاتا ہے۔ ایسی مقصدیت درحقیقت
 ایک معکوس میکائیت ہے۔ اگر اس کے عکس وحدت حیات
 کسی ایسے تہج یا قوت میں منسجم ہے جو اس کو زمانہ کے راستہ پر
 آگے بڑھاتی رہتی ہے تو یہ توافق و ہم آہنگی آگے نہیں بلکہ پیچھے
 پائی جائے گی۔

حیات اپنی ترقی کی مناسبت سے بے شمار مظاہر میں رونما ہوتی ہے، یہ مظاہر اپنے مشترکہ ماحذ کے لحاظ سے ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں پھر بھی ایک دوسرے کے مخالف و متباہن ہیں اسی وجہ سے انواع کا اختلاف بڑھتا ہی رہتا ہے۔ بعض انواع کی ترقی مسدود ہو گئی ہے۔ بعض انواع رجعت کر رہی ہیں۔ ارتقاء محض ایک استدرجی حرکت نہیں ہے۔ اکثر صورتوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ یہ حرکت مسدود ہو جاتی ہے بلکہ اس میں انحراف اور رجعت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ترقی ہو رہی ہے، اگر ترقی سے ہماری مراد اس سمت میں قدم اٹھانا ہے جو ابتدائی نتیجے نے تعیین کر دیا تھا لیکن یہ ترقی دو یا تین سمتوں ہی میں ہو رہی ہے جہاں پیچیدہ سے پیچیدہ اور اعلیٰ سے اعلیٰ صورتیں نمودار ہوتی ہیں۔ ان راستوں میں چھوٹی چھوٹی پکڑنڈیاں بھی ہوتی ہیں جہاں عمل ارتقاء میں انحراف اور مزاحمت پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر عمل ارتقاء ایک خط مستقیم پر جاری رہتا تو اس کا سمجھنا زیادہ دشوار نہ ہوتا۔

حیاتیات کے گہرے مطالعہ سے ارتقاء میں تین نمایاں میلانات منکشف ہوتے ہیں جن کو بے حسی، جبلت، اور عقل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ میلانات ایک مفہوم میں عمل ارتقاء کے اختتامی نقاط ہیں نباتات اور حیوانات کا امتیاز انہی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ نباتات بے حسی اور لاشعوری کی طرف مائل ہوتے ہیں اور حیوانات حرکت شعور کی طرف حیوانات میں بھی دو قسم کے میلانات پیدا ہو جاتے ہیں۔ ایک میلان جبلت کی طرف ہوتا ہے دوسرا عقل کی طرف بے حسی، جبلت، اور عقل کو ایک ہی میلان کی تدریجی ترقی کی تین منازل نہ سمجھنا چاہئے بلکہ یہ ایک ہی فعلیت کی تین مختلف سمتیں ہیں۔

۱۰ (جبلت اور عقل ارتقاء کے دو اہم ترین اختتامی نقاط ہیں۔ یہ ایسی منازل نہیں ہیں جو ایک دوسرے سے اعلیٰ ہوں بلکہ یہ دو مختلف راستوں کے اختتام پر واقع ہیں۔ انسان اپنی عقل سے آلات بناتا ہے لیکن جبلت آلات سے پیوستہ ہوتی ہے۔ جبلت اپنا مقصد جس جبلت سے حاصل کرتی ہے وہ ایک حیرت انگیز چیز ہے۔ وہ ہمیشہ غیر شعوری طور پر عمل کرتی ہے۔ حیوان

اپنے فعل کے مفہوم کو جان نہیں سکتا۔ پس جبلت ”تطابق ماحول“ کی ایک صورت ہے اور عقل دوسری صورت۔ انسان میں اگر عقل اپنی بہترین صورت میں نمودار ہوتی ہے تاہم انسان چلتوں سے معرا نہیں چلتوں کے ذریعہ ہم اپنی نسل اور ماحول حیوانات سے وابستہ ہیں۔ چونٹیوں کہیوں اور اسی قبیل کی دیگر مخلوقات میں جبلت ہی تنہا رہنا اے حیات ہوتی ہے۔ ذیل کی مثال سے جبلت اور عقل کا فرق پوری طرح واضح ہو جائے گا۔ بلی اپنے بچوں کی بغیر کسی سے سیکھے پرورش کرتی ہے مگر انسان کے بچے کی پرورش کے لئے یہ ضروری ہے کہ ماں دوسروں سے پرورش کرنا سیکھے۔ بلی کا عقل جبلت پر مبنی ہوتا ہے۔ اور انسان کو عقل سے کام لینا پڑتا ہے۔ بہر حال ہمیں جبلت اور عقل کی اہمیت کو سمجھ لینا چاہیئے۔ دونوں سبھی ذہنی اعمال ہیں۔ جبلت اپنی بصیرت کے لحاظ سے زیادہ مکمل ہے لیکن اس کا دائرہ عمل محدود ہے

عقل اپنی بصیرت میں اس قدر مکمل نہیں، لیکن اس کا دائرہ
 عمل کسی طرح محدود نہیں عقل حقیقت کو حیات سے مختلف
 سمجھتی ہے، لیکن جبلت حقیقت سے بالکل ہمدردی رکھتی
 ہے۔

اس کے بعد برگساں مادہ و حیات کے ارتقائی اعمال
 اور ان کے باہمی تعلق پر روشنی ڈالتا ہے۔ حیات آزاد اور
 خود رو ہے، لیکن مادہ سے بے تعلق نہیں۔ مادہ حیات کی سمت
 کو متعین کرتا ہے اور نہ وہ اس کا عہد آ ہے۔ اگرچہ برگساں
 اس امر سے انکار کرتا ہے کہ مشعور و ارادہ جسم کے وظائف
 میں تاہم ان کا انحصار جسم پر اسی طرح ہوتا ہے جس طرح کہ ایک
 کاریگر اپنے آلات پر انحصار کرتا ہے۔ یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ مادہ
 اور روح ازل سے ایک دوسرے سے بے تعلق یا ایک دوسرے
 کے مخالف ہیں۔ مادہ روح یا شعور کی پیداوار ہے۔ برگساں
 کہتا ہے کہ شعور سے مراد وہ محدود شعور نہیں جو ہم سب میں مل پڑا ہے

بلکہ یہ ایک فوق اشعور ہے جو ہمارے شعور سے بالا و برتر ہے۔ مادہ ایک سیلان ہے نہ کہ ایک ٹھوس شے مگر اس کی روانی روح کی مخالف سمت میں جاری رہتی ہے۔ روح کا سیلان ارتقائے تخلیقی میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ مادہ ایک حرکت معکوس ہے جمود و سکون کی طرف۔ برگسان روح کو اساسی سمجھتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس وقت روح اور مادہ دو مخالف قوتوں کی حیثیت سے موجود ہیں۔ ان میں سے ایک متعین ہے اور ایک آزاد و متاہم برگسان یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مادے میں بھی کچھ نہ کچھ آزادی ضرور ہونی چاہئے تاکہ روح اس میں داخل ہو کر اپنا راستہ پیدا کر سکے، اور اس کو ایک آلہ کے طور پر استعمال کر سکے۔ معلوم ہوتا ہے کہ روح مادی قیود سے آزاد ہونے کی کوشش کر رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقل حیات اور آزادی سے اس قدر مانوس نہیں جس قدر کہ ٹھوس مادہ سے ہے۔ پس روح اور مادہ کے مابین ایک ازلی پیکار و تنازع جاری ہے۔

اپنی چھوٹی سی کتاب ”جنگ عظیم کا منشاء“ The Meaning of the War
 میں برگسٹان کا یہ اوماء ہے کہ مادہ اور حیات کی معرکہ آرائی کی یہاں
 ایک جلی مثال ملتی ہے جرمنی میکائی اور مادی قوت کا منظر ہے۔
 برگسٹان کی ساری بحث کو سمیٹ کر یوں بیان کیا جاسکتا
 ہے کہ ارتقاء کے میکائی نظریات جدید علم الحیات کی روشنی میں
 ناقابل قبول ہیں۔ ان نظریات پر برگسٹان حملہ کرتا ہے۔ وہ نہایت
 حشرات الارض اور حیوانات کی زندگی سے ایسے مظاہر کی ایک
 طویل فہرست پیش کرتا ہے جن کی توجیہ میکائی اصول پر ناممکن
 ہے۔ ”تطابق ماحول“ اور ”بقائے اصلح“ کو متعین کرنے والے
 عناصر سے اس امر کی توجیہ ناممکن ہے کہ انواع میں تغیرات
 کس طرح وقوع میں آتے ہیں۔ اور خاص کر ایسے اچانک
 تغیرات جن کو ”تقلیب“ Mutation سے تعبیر کیا جاتا ہے
 برگسٹان یہ دریافت کرتا ہے کہ ارتقاء کو تشکیل دینے والا
 عنصر ”تطابق ماحول“ ہی ہے تو ہزار ہا سال پہلے عمل ارتقاء کو تو

کیوں نہ ہو گیا۔ ایک ادنیٰ درجہ کا جسم بھی جہاں تک کہ زندگی کو کامیابی کے ساتھ برقرار رکھنے کا تعلق ہے، اسی طرح وجود کے حالات سے مطابقت پیدا کرتا ہے جس طرح کہ ہم کرتے ہیں۔ تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حیات جو لطیف ماحول میں کامیاب ہو چکی ہے کیوں اپنے آپ کو اس طرح خطرناک پیچیدگیوں میں مبتلا کرتی ہے، اور پیچیدگیوں کو بڑھاتی جاتی ہے۔ جہاں کہیں ممکن تھا جانا رک کیوں نہیں گئی؟ ظاہر ہے کہ حیات کے عقب میں ایک ایسا "ہیجان" موجود ہے جو اس کو کسی غایت کی طرف حرکت دیتے رہتا ہے اسی لئے وہ بڑے بڑے خطرے کا مقابلہ کرتی رہتی ہے۔

۵۔ یہ ہیجان ایک طرح کا نموج حیات ہے۔ یہ وہی قوتِ حیاتِ "Elan Vital" ہے جو برگسٹن کے فلسفہ کا

مرکزی عنصر ہے اور جس نے اس کے فلسفہ کو اس قدر مشہور و ممتاز کر دیا ہے۔ برگسٹن کا ادعا یہ ہے کہ یہ قوتِ حیات، ایک ایسی قوتِ محرکہ ہے جو ارتقاء کے عقب میں عمل پیر ہے۔ اس کے بغیر عمل ارتقاء کی توجیہ و تشریح ممکن نہیں۔

برسانی نظریات جن عناصر پر زور دیتے ہیں وہ عناصر ارتقاء کی سمت کو متعین کرنے میں حصہ ضرور لیتے ہیں لیکن ان سے اس امر کی توجیہ نہیں ہو سکتی کہ آخر ارتقاء ظہور پذیر ہوتا ہی کیوں ہے! برگسان کہتا ہے کہ ”نظامی اصول“ سے ارتقاء ترقی کی اندرونی پیچیدہ گیوں کی توجیہ ہو جاتی ہے لیکن اس سے پریشکافی نہیں ہوتا کہ ارتقاء کی غایت کیلئے حیاتیات سے ایسے واقعات کا ایک سلسلہ دستیاب ہوتا ہے جن کی توجیہ بغیر اس مفروضہ کے ناممکن ہے کہ کائنات ایک ایسی ”قوت حیات“ کی تخلیق و نظم ہے جس کا وظیفہ مسلسل تغیر و ارتقاء ہے۔ برگسان کے نزدیک عمل ارتقاء تخلیقی ہے۔ اس نظریہ کو اس لئے اپنی مشہور تصنیف ”تخلیقی ارتقاء“ میں پیش کیا ہے۔

— Anwar Hussain —

26.10.72

S.A. 64

وجدان اور عقل

صحت اور قطعیت کے ساتھ یہ بتانا بہت دشوار ہے کہ وجدان
سے برگسان کی درحقیقت کیا مراد ہے، کیونکہ اس نے وجدان کے
متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ ایک دوسرے سے مختلف
و متضاد ہیں۔ اپنی ابتدائی تصانیف میں اس نے عقل و وجدان
کے فرق کو ظاہر کرنے میں کافی احتیاط نہیں برتی۔ اس کے ابتدائی
بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عقلیت Intellectualism

کا بالکل مخالف ہے لیکن بعد کی تصانیف میں اس نے یہ وضع کر دیا
ہے کہ وہ عقل کو بالکل بے کار نہیں سمجھتا (حیات انسانی میں عقل کا
بھی ایک مقام ہے۔ تاہم عقل کو انسان کا اعلیٰ ترین ملکہ سمجھنا
نہ چاہئے جیسا کہ اکثر مفکرین تصور کرتے ہیں۔ نظریہ وجدان

کو برگسان نے ایسے مبہم الفاظ میں پیش کیا ہے کہ اس سے اختلاف رائے اور مناقشات کا پیدا ہونا ناگزیر ہے۔

اپنی کتاب ”مقدمہ ابعداً طبیعیات“ Introduction to

Metaphysics میں برگسان نے وجدان کی تعریف

کی ہے (وجدان سے مراد ایک قسم کی ”عقلی ہمدردی“ ہے جس کے ذریعہ انسان کسی شے کے باطن میں داخل ہو جاتا ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس شے کا وہ ماہ الا تمیاز کیا ہے جو ناقابل بیان ہے عقل کا وار و مدار تحلیل Analysis پر ہے۔ تحلیل

ایک ایسا عمل ہے جو اشیاء کا تجزیہ ان کے مشترک عناصر میں کرتی ہے۔ لیکن وجدان ایک فعل واحد ہے۔ یہ اشیاء کا یہ حیثیت مجموعی وقت واحد میں تعقل کرتا ہے۔ یہ تحلیل نہیں بلکہ

ترکیب Synthesis ہے۔)

برگسان اس کی توضیح کے لئے کہتا ہے کہ فرض کرو کہ ایک شاعر مجھ کو اپنے شعر سناتا ہے۔ مجھ کو اس کے اشعار سے اتنی لچبی ہو جاتی ہے کہ

میں اس کے تخیل اور احساسات میں بس جاتا ہوں اور مجھ پر وہی ذہنی کیفیت طاری ہو جاتی ہے جو اس شاعر پر ہوئی تھی۔ مجھ کو شاعر کے ایمان سے ہمدردی ہو جاتی ہے۔ اس ہمدردی کے ذریعہ جس کو برگسان "وجدان" سے تعبیر کرتا ہے ہم حیات کے باطن میں داخل ہو سکتے ہیں۔

نظریہ وجدان کی حمایت سے برگسان کا مقصود یہ ثابت کرنا ہے کہ انسان میں ایسے تجربہ اور بصیرت حاصل کرنے کی صلاحیت موجود ہے جو عقل کی دسترس سے باہر ہے۔ ایسی بصیرت کا ظہور شاعر، صانع، اور مصور وغیرہ میں ہوتا ہے۔ برگسان کا یہ نقطہ نظر ایک فریج مفکر (Thinker) (پاکل سے بہت) ، مشابہ ہے جس کا یہ مقولہ ہے کہ "قلب کی گہرائیوں تک عقل کی رسائی نہیں، عقل بالطبع تصورات وضع کرتی ہے۔ لیکن تصورات ساکن و جامد ہوتے ہیں، وہ اشیاء کے سیلان کو ظاہر نہیں کرتے اگر برگسان تصور کی قدر کو ایک حد تک تسلیم کرتا ہے۔

وہ تسلیم نہیں کرتا کہ تصورات میدان حقیقت کا تعقل کرنے
میں مدد و معاون ہوتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات کو تصورات سے
بالا تر ہونا چاہئے تاکہ وجدان تک پہنچ سکے۔ اس میں شک
نہیں کہ مابعد الطبیعیات کو تصورات کی ضرورت ہے کیونکہ

تمام علوم Sciences تصورات پر مبنی ہیں اور

مابعد الطبیعیات علوم کو نظر انداز نہیں کر سکتی۔ مابعد الطبیعیات
کا صحیح آلہ وجدان ہے۔ ہم اپنی روح کا تعقل صرف مابعد الطبعی

وجدان کے ذریعہ کر سکتے ہیں کیونکہ روح فکر با عقل کی گرفت
میں نہیں آسکتی۔ وجدان ہی کے ذریعہ ہم یہ حقیقی "وقت" کا

انکشاف ہوتا ہے جس کو برگسان "مدت"
DURATION سے تعبیر کرتا ہے۔

برگسان کہتا ہے کہ وجدان کوئی پراسرار چیز نہیں۔ ہم ہیں
ہر شخص کو کسی نہ کسی وقت اس کا تجربہ ہوتا ہے مثلاً جو لوگ
تفصیف و تالیف میں مصروف رہتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ کسی موقع

پر طویل مطالعہ کے بعد کافی مواد جمع ہو چکتا ہے، مسودہ تیار ہو جاتا ہے، پھر بھی جب تک طبیعت موزوں نہ ہو یہ تصنیف تکمیل نہیں پاتی۔ جس چیز کو عام زبان میں طبیعت کا موزوں ہونا یا الفا کہتے ہیں اس کو برگسان ایک طرح کا وجدان کہتا ہے۔

(مدبران حقیقت کا علم حیا کہ اوپر بتلایا جا چکا ہے عقل سے نہیں بلکہ وجدان سے حاصل ہوتا ہے۔ ہم وجدان ہی کے ذریعہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہم سیلاب حیات میں شریک ہیں۔ اس چیز کو سمجھنے کے لئے برگسان کی اصطلاح "مت" DURATION

کا سمجھ لینا ضروری ہے۔

تنازع فلسفہ اس بات کی شاہد ہے کہ ماضیت زمان کی نسبت کس طرح مناقشات کا ایک سلسلہ جاری رہا۔ بعض فلاسفہ کا خیال ہے

کہ زبان حقیقتی ہے بعض کہتے ہیں کہ محض ایک صورت Form ہے جس کے تحت ہماری فہم حقیقت کا تعقل کرتی ہے لیکن خود

یہ زمان TIMELESS ہے۔

برگسان نے زمان یا وقت کی دو مختلفیتوں میں ایک خط امتیاز
 کھینچا۔ ایک قسم کا وقت وہ ہے جس کو ریاضیاتی وقت Mathematical

Time کہتے ہیں۔ یہ وقت عالم خارجی کی حقیقت

کا کوئی جزو نہیں بلکہ یہ مادی اشیاء کی محض ایک نسبت

ہے۔ سائنس جس زمان یا وقت کا Relation

تعقل کرتی ہے وہ عالم مادی کا جزو نہیں۔ عقل انسانی اپنے اعراض
 کے لئے یہ تصور کرتی ہے کہ اشیاء یکے بعد دیگرے زمان میں گزر رہے
 ہوتی ہیں۔ لہذا زمان ایک صورت ہے جو حقیقت کے تعقل کے

لئے ضروری معلوم ہوتی ہے۔

زمان یا وقت کی ایک اور قسم بھی ہے جس کو برگسان

”مدت“ DURATION سے تعبیر کرتا ہے اور ”مدت“ موقوف

حیات کے سوا اور کچھ نہیں جیسا کہ ہم بتلا چکے ہیں تغیر ہی ذی حیات

ہستی کی حقیقت ہے۔ ایک چیز جس کا ہمیں کال تغیر ہے اور جس کا

ہمیں واقعی تجربہ ہوتا ہے وہ ایک مستمر سیلان ہے۔ اسی سیلان کو

برگسان "مَدت" سے تعبیر کرتا ہے۔ "مَدت" محض لمحات کا تواتر یا مرور Succession نہیں ہے بلکہ برگسان کے الفاظ میں "یہ ماضی کی ایک مسلسل ترقی ہے جو مستقبل کی طرف بڑھتی رہتی ہے" ہم چونکہ ذی حیات ہیں اس لئے "مَدت" کے سیلان میں شامل ہیں۔ اگر ہم اپنے تجربہ پر گہری نظر ڈالیں تو ہم کو اپنے ہاٹن میں "مَدت" کے سیلان و حرکت کا شعور ہو سکتا ہے۔ لیکن ہماری فوج عقلی نہیں بلکہ جبلتی Instinctive ہونی چاہئے جبلت ہی کے ذریعہ ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہم "حقیقت" سے متحد اور سیلاب حیات میں شامل ہیں۔ اسی جبلت کو برگسان وجدان کے نام سے تعبیر کرتا ہے۔ وجدان محض ایک جبلت ہے جس کو شعور ذات حاصل ہے یہ مثال کے طور پر Self-consciousness

نغمہ کی ماہیت پر غور کرو۔ نغمہ موسیقی کے سڑوں کا ایک مجموعہ ہے ان میں سے ہر ایک سڑ کی تحلیل ارتعاشات کے ایک سلسلہ میں کی جاسکتی ہے۔ خالص طبیعی نقطہ نظر سے یہ ارتعاشات نغمہ کے اجزائے

ترکیبی ہیں لیکن وجدان یہ محسوس کرتا ہے کہ لغزہ محض ارتعاشات مجسمہ
 نہیں لغزہ کا جمال Aesthetic اثر ارتعاشات پر مشتمل نہیں
 بلکہ یہ ایک وحدت یا قند کل Unified whole ہے (وجدان
 ہی کے ذریعہ ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ حیات و کائنات ایک مستمر
 تغیر میں۔ اس تغیر کا علم "حقیقت" کا علم ہے۔)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عقل کا وظیفہ کیا ہے؟ اور عقل کا
 پیش کردہ تصور کس حد تک صحیح ہے کہ کائنات ایک مجموعہ ہے اور
 اشیاء کا جو مکان Space میں متحد ہیں یہ دونوں سوالات
 دراصل ایک ہی سوال کے دو پہلو ہیں ہماری عقل اس غرض سے تشکیل پائی
 ہے کہ عالم مادی کو ہمارے آگے پیش کرے۔ برگسان کے خیال میں عقل
 ۱ ایک خاص ملکہ ہے جو عملی اغراض کے لئے نمودار یا پہلو حیات کو ایک
 غیر مختتم سیلان و تغیر کی دنیا میں عملی نقطہ نظر سے بے حد دشواریاں پیش
 آتی ہیں۔ ان دشواریوں پر غالب آنے کے لئے عقل وجود میں آئی ہے
 عقل "حقیقت" کے زندہ سیلان میں اسے ٹھوس اشیاء

تراش لیتی ہے جن کو ہم مادی اشیاء سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور سیلان
 شعور میں سے حالات شعور کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر کے اس طرح
 پیش کرتی ہے گویا حالات شعور منفصل و مختلف ہیں۔
 عقل نے حرکت کو سمجھنے کی جو کوشش کی ہے اس کے نتائج حیرت انگیز
 ہیں۔ حرکت کے متعلق جو تصورات عقل نے پیش کئے ہیں وہ متناقضات
 سے بھرپور ہیں۔ ایک قدیم یونانی فلسفی زینو کہتا ہے کہ ”ایک تیرکڑ
 جبکہ وہ پرواز کر رہا ہو غور کرو۔ یہ چیز بہ آسانی معلوم ہو سکتی ہے کہ
 تیر کی حرکت ایک التباس Illusions ہے۔ اگر پرواز
 کے کسی ایک نقطہ یا لمحہ میں تیر کی حالت پر غور کیا جائے تو معلوم ہو گا
 کہ وہ یا تو وہاں ہے جہاں وہ تھا یا وہاں ہے جہاں وہ نہیں تھا
 اگر وہ وہاں ہے جہاں وہ تھا تو وہ متحرک نہیں ہو سکتا اور وہ وہاں
 نہیں رہ سکتا، اور وہ وہاں بھی نہیں رہ سکتا جہاں وہ نہیں تھا۔
 لہذا تیر اس لمحہ میں متحرک نہیں ہے۔ اسی طرح یہ تیر کسی لمحہ میں
 بھی متحرک نہیں رہ سکتا۔ لہذا یہ حرکت ہی نہیں کرتا۔“

امریکے کے مشہور فلسفی ولیم جیمز نے اسی قسم کی تحلیل کو وقت کی
روانی پر منطبق کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ بات آسانی سے بتلائی جاسکتی
ہے کہ ”وقت کا کوئی حصہ مثلاً ایک گھنٹہ کبھی گزر نہیں سکتا۔ کیونکہ ایک
گھنٹہ گزرنے سے پہلے اسکے نصف کا گزر نا ضروری ہے، اور اس نصف سے
پہلے اسکے نصف کا۔ اسی طرح وقت کے کسی نہ کسی حصہ کو خواہ وہ کتنا ہی
مختصر کیوں نہ ہو پورے وقت سے پہلے گزرنا پڑتا ہے۔ لہذا پورا وقت
کبھی نہیں گزر سکتا۔“

ان نتائج سے اکثر فلاسفہ کی رہنمائی اس یقین کی طرف ہوئی کہ
حرکت، تغیر، اور وقت غیر حقیقی ہیں۔ برگسان جیسا کہ ہم بتلا چکے
ہیں حرکت، تغیر، اور وقت ہی کو حقیقی سمجھتا ہے۔ زینو اور ولیم جیمز
جن دشواریوں کا ذکر کرتے ہیں ان کو برگسان عقل کی کار فرمائی سے
مشورہ دیتا ہے۔ عقل سیلان حرکت کو تقاطع اور لمحات میں اور وقت
کا زینو الٹی کو غلطوں اور غلطیوں میں منقسم کرتی ہے۔ یہ تقسیم جو عقل کی
آئینہ ہے یہ وقفے جن کو عقل ”حقیقت“ کے مستمر سیلان میں داخل

کر دیتی ہے، غیر حقیقی ہیں اور غیر حقیقی نتائج پیدا کرتے ہیں۔ عقل
 حرکت اور وقت کا تعقل نہیں بلکہ نقاط حرکت اور لمحات وقت کا
 تعقل کرتی ہے۔ عقل کی حیثیت دراصل سینو میو گراف کی سی ہے۔
 برگسان کی یہ تشبیہ بڑی انوکھی ہے۔ سینو میو گراف کسی متحرک شئی کی اجمالی
 اور اچھٹی ہوئی تصویر پیش کرتا ہے۔ اس تصویر میں وہ حرکت نہیں ہوتی
 جو اصل شئی میں ہوتی ہے۔ جب اس غیر متحرک نقادیر کے فلم کو سینما کے
 آلہ پر چڑھایا جاتا ہے تو ہم کو اصل متحرک شئی کی سی حرکت نظر آتی ہے۔
 اس طرح ”حقیقت“ کی جو نقادیر عقل پیش کرتی ہے وہ
 سینو میو گراف کی غیر متحرک، اجمالی، اور اچھٹی ہوئی نقادیر سے بالکل
 مشابہ ہوتی ہیں۔ عقل کی پیش کردہ نقادیر میں وہ حرکت اور تغیر
 نہیں ہوتا جو ”سیلان حقیقت“ میں ہوتا ہے۔ پس عقل ”حقیقت
 کا ایک غلط تصور پیش کرتی ہے، کیونکہ عملی اغراض کے لئے عقل مجبور ہے
 کہ ”حقیقت“ کو نقاط و لمحات میں تقسیم کر دے۔ برگسان کہتا ہے کہ
 (۱) ”اگر مادہ ہم کو ایک مستمر سیلان نظر آئے تو ہم کسی فعل کو ختم ہی کر سکیں گے

ہماری فعلیت کو ایک فعل سے دوسرے فعل کی طرف منتقل ہونے کیلئے
یہ ضروری ہے کہ مادہ ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہوتا
رہے۔

عقل ہمیشہ یہ کوشش کرتی ہے کہ ہمارے آگے نتائج حرکت اور
مقاصد عمل کو پیش کرے۔ کیونکہ اس کو نفس حرکت اور حقیقتِ عمل
سے دلچسپی نہیں ہوتی۔ لہذا غیر منقطع ”سیلانِ حقیقت“ میں عقل
وقفے اور امتیازات پیدا کر دیتی ہے۔ اپنی وقفوں اور امتیازات کی
بنیاد پر فہم عامہ ”حقیقت“ کو محسوس اشیاء کا مجموعہ سمجھتی ہے۔

یہاں یہ بیان کروں یا ضروری ہے کہ ”سیلانِ کائنات“ کو
عقل مادی اشیاء میں منقسم کر دیتی ہے لیکن عقل کا یہ عمل بے سود
نہیں۔ مادہ محض عقل کی اختراع نہیں بلکہ یہ فی الواقعہ موجود بھی
ہے۔ یہ الفاظ دیگر مادہ ایک ایسی چیز ہے جو سیلانِ حیات کے علاوہ
موجود ہے۔ برگستان کے خیال میں عقل اور مادہ ایک دوسرے سے
”البتہ نہیں“ یہ دونوں ”قوتِ حیات“ ہی کے مظاہر ہیں لیکن

جب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ ”قوت حیات“ کے اس منظر کی کیا مائیت ہے جس کو عقل ہمارے آگے عالم مادی کی صورت میں پیش کرتی ہے؟
 نو اس کا جواب زیادہ صاف اور واضح نہیں ہوتا۔

”قوت حیات“ ایک تخلیقی ہیجان ہے جس کا سیلان غیر مختتم ہوتا ہے۔ سیلان حیات کے ایک خاص نقطہ پر مزاحمت پیدا ہو جاتی ہے اور حیات کی حرکت میں رجعت شروع ہوتی ہے۔ یہی حرکت معکوس مادہ ہے۔ مادہ ایک ایسا سیلان ہے جو توجہ حیات کی سمت مخالف میں جاری رہتا ہے۔

برگسان اور مذہب

صفحات گزشتہ کے مطالعہ سے یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ برگسان سائنس کے اصول و منہاج Method کی حمایت نہیں کرتا۔ بلکہ وہ اکثر مفروضات سائنس کی شدت سے مخالفت کرتا ہے۔ اسی بنا پر بعض لوگ جو برگسان سے سطحی طور پر واقف ہیں، اور مذہب و سائنس کی معرکہ آرائی سے گہری دلچسپی رکھتے ہیں وہ برگسان کو مذہب کا بد دوست حافی تصور کرتے ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ یہ خیال کس حد تک درست ہے۔ اکثر لوگ جو برگسان کی تعریف پڑھتے کیلئے وقت نہیں نکال سکتے وہ قدرتی طور پر یہ جاننا چاہتے ہیں کہ مقصد حیات کے متعلق اس مفکر اعظم کا زاویہ نگاہ کیا ہے۔ ایمان و اعتقاد، یاس و

امید پر جو ہماری زندگی کا جزو ہیں، اسکے خیالات کس طرح اثر انداز ہوتے ہیں۔ ہمیں برکسان کے نظریات فلسفہ سے نتائج اخذ کرنے میں بڑی احتیاط برتنی چاہئے۔ فرانس کے رومن کیتھولک کلیسا اور انگلستان کے عیسائی فکھلین نے اسکو مذہب کا حریف سمجھ کر اس کا تیر مقدم کیا۔ لیکن یہ دریا کرنے سے پہلے کہ برکسان کا فلسفہ مذہب پر کس طرح اثر انداز ہوتا ہے مذہب اور فلسفہ کے باہمی فرق اور فلسفہ جدید کے موجودہ رجحانات کا سراغ لگانا دلچسپی سے خالی نہیں۔

ذہن انسانی میں جب غور و نامل کی قوت نمود پاتی ہے تو حیات و کائنات سے متعلق بے شمار مسائل سے اسکو دوچار ہونا پڑتا ہے۔ کائنات اس کو ایک پہیلی نظر آتی ہے۔ وہ اس پہیلی کو بوجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ قدرتی طور پر اس میں یہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ حیات و کائنات کے باہمی تعلق کو سمجھے، ان کے اخذ و مقصد کا سراغ لگائے۔ انہیں سوالات کو حل کرنیکی کوشش کا نام فلسفہ ہے۔

مذہب اور فلسفہ میں فرق یہ ہے کہ مذہب انسانی تجربہ کے

منطوق جذبہ یا وجدانی نقطہ نظر اختیار کرتا ہے، اور فلسفہ عقل کی روشنی میں اس تجربہ پر نظر ڈالتا ہے۔ مذہب ”صدائت“ کی طرف جھٹ کرتا ہے اور فلسفہ آہستہ آہستہ قدم اٹھاتا ہے۔ اسکے برعکس سائنس اپنی تجربہ کی مختلف حصوں میں تحلیل کرتی اور پھر ان حصوں کو منضبط و مرتب کرتی ہے لیکن فلسفہ بحیثیت مجموعی تجربہ پر نظر ڈالتا ہے۔ وہ زندگی کا تجزیہ نہیں کرتا بلکہ زندگی پر بحیثیت مجموعی غور کرتا ہے۔ فلسفہ کا دائرہ عمل سائنس سے زیادہ وسیع ہے اور اسکی سرحدیں سے مل جاتی ہے۔

تاریخ فلسفہ مختلف النوع اور مختلف فیہ خیالات و آراء سے بھری پڑی ہے۔ یہ اختلاف اس قدر شدید ہے کہ بعض لوگ فلسفہ کو ایک لفظی گورکھ دہندا سمجھنے لگے ہیں۔ ایسے لوگوں کو فلسفہ قدر قیمت سے معرا نظر آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ خیال انتہا پسند لوگوں کا ہے، لیکن اس میں ایک گہرا سوال پوشیدہ ہے۔ کیا فلسفہ کسی قطعی اور یقینی صداقت تک پہنچ سکتا ہے؟ اگر نہیں تو پھر کیا

قد ہی کیا رہ جاتی ہے۔

کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ فلسفہ کے انتہائی مسائل حل ہو چکے ہیں اور زندگی کا راز معلوم ہو چکا ہے۔ اس بات کو ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ فلسفہ سوال کو حل کرنے کی کوشش کرتا ہے کوئی قطعی جواب نہیں دیتا۔ فلسفہ تلاش صداقت ہے حصول صداقت نہیں۔ کوئی سمجھ دار آدمی تنگ نظری یا تعصب میں مبتلا رہنا پسند نہ کرے گا۔ فلسفہ انسان کو تنگ نظری سے باہر نکال لاتا ہے۔ فکر انسانی کو مکمل راستہ پسند ہے، منزل مقصود کی اس کو پروا نہیں ہوتی، سفر کی زحمت ہی سے وہ لطف اندوز ہوتی ہے۔ فلسفہ سے ایک دوسرا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ باوجود اپنے تنوع اختلاف کے فکر انسانی کی بہترین پیداوار وہ ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔

اب ہمیں فلسفہ کی موجودہ صورت حال پر ایک سرسری نظر ڈالنی ہے اور یہ دیکھنا ہے کہ اسکے نمایاں اور نمایاں خط و خال کیا ہیں۔ اور فلسفیانہ تفکر کا اثر زندگی کے مذہبی نقطہ نظر پر کیا مترتب ہوتا ہے۔

یہاں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دو باتوں کا ذکر کر دیا جائے۔ اولاً یہ کہ فکر انسانی کی تاریخ میں یہ دیکھا گیا ہے کہ انتہائی مسائل سے متعلق وقتاً فوقتاً جو حل پیش کئے گئے ہیں ان کی تقسیم چند بدیہی عنوانات کے تحت کی گئی ہے۔ اس سوال کے جواب میں کہ حقیقتی وجود کس چیز کا ہے ذہن انسانی نے کبھی وحدت کا مسلک اختیار کیا اور کبھی کثرت کا۔ یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ وحدت کا تصور عقل انسانی کی بعض کادشوں اور نہ ہی شعور کے بعض پہلوؤں کو تشفی دیتا ہے۔ کثرت کے تصور سے انسانی ارادے اور اسکی آزادی الفردایت کے احساس کو تشفی ہوتی ہے۔ تاریخ فلسفہ میں یہی دو نقطہ نظر نمایاں نظر آتے ہیں۔ فلسفہ کبھی وحدت کی طرف مائل ہوتا ہے کبھی کثرت کی طرف۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ ہر نظام فلسفہ اپنے زمانہ کی حالات سے گہرا تعلق رکھتا ہے یا زیادہ صحیح معنوں میں وہ اپنے ماحول کی پیداوار ہوتا ہے۔ یہ ایک مسئلہ واقعہ ہے کہ عہد جدید ایک عقلی، روحانی، اور معاشرتی اضطراب اور بے چینی کے دور سے گزر رہا ہے۔ فلسفہ کا رجحان غالب کثرت کی طرف ہے۔ ہر طرف آزادی، تغیر، حرکت، اور تخلیق کے تصورات

زور دیا جا رہا ہے۔ گزشتہ صدی کے اختتام پر فلسفہ وحدیت
 Monoism زیادہ رائج تھا۔ ”حقیقت“ کو ایک منضبط

وحدت تصور کیا جاتا تھا۔ مادیت اور تصوریت دونوں اس وحدت
 کے علمبردار تھے۔ فلسفہ وحدت ایک عرصہ تک مغرب کی فضا پر چھایا
 رہا۔ ولیم جیمز اور پروفیسر وارڈ نے جب فلسفہ کے میدان میں قدم
 رکھا تو کثرتیت Pluralism اور اناسیت

Humanism کی اصطلاحیں مروج ہونے لگیں۔ بشپ
 نے ارادہ کو کائنات کی اصل تصور کیا۔ نیشے نے انفرادیت پر زور
 دیا۔ برگسٹان نے قوت حیات تخلیقی ارتقاء اور وجدان کے تصور
 کو رائج کیا۔ غرض کہ ان تمام فلسفیانہ نقاط نظر کا موضوع حیات انسانی
 قرار پایا۔ فلسفہ کا رخ خارج سے باطن کی طرف پھر گیا۔

فلسفہ جدید کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ یہ
 فطرتیت Naturalism کا سخت مخالف ہے۔

میں بھی یہ میلان پیدا ہو چلا ہے۔ فطرتیت اور تصوریت کی باہمی

معمر کرائی میں بالآخر تصوریت کو فتح حاصل ہوئی۔ فلسفہ جدید زیادہ تر تصوریت کی طرف مائل ہے جو فطرت کی طرح انسان اور کائنات کو مادہ کی پیداوار نہیں سمجھتی بلکہ روح کے وجود کو حقیقی تصور کرتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی فلسفیانہ فضا مذہب کے لئے بہت موزوں ہوتی ہے۔

فلسفہ جدید کی دوسری نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ یہ نہ صرف فطرت اور میکائنت یا یوں کہو کہ مادیت کا مخالف ہے بلکہ اسکو عقلیت پر بھی اعتماد نہیں۔ اس میلان کو ترقی دینے میں برگسان کا بہت بڑا حصہ ہے۔ عقل حیات کے باطن تک نہیں پہنچ سکتی۔ جیسا عقل و استدلال سے بالاتر ہے۔ تصوریت نے زندگی کے جذبی اور ارادی پہلوؤں کو نظر انداز کر کے صرف عقلی پہلو کو زیادہ نمایاں کیا تھا۔ لیکن برگسان اور اس مسلک کے دیگر مفکرین نے یہ ثابت کرنا کی کوشش کی کہ عقل ”حقیقت“ کو سمجھنے کے قابل نہیں۔ ”حقیقت“ کا عقل صرف وجدان کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ قدرتی طور پر یہ خیال

پیدا ہو سکتا ہے کہ عقل کی نارسائی کے اعتراف سے ایمان و اعتقاد کو تقویت پہنچتی ہے۔ مگر ایسا ہونا لازمی نہیں ہو سکتا ہے کہ ایک شخص سچائے اعتقاد کے لا اوریت اور تشکیک کی طرف مائل ہو جائے۔ سطور ذیل میں یہ بتلانے کی کوشش کی جائیگی کہ برگسان کے فلسفہ سے ایمان و اعتقاد پر کیا اثرات مترتب ہوتے ہیں۔

اس بات کو ابتداء ہی میں ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ برگسان مذہبی اور دینیاتی Theological اصطلاحات اور طرز بیان سے گریز کرتا ہے۔ کیونکہ وہ اس بات سے بخوبی واقف ہے کہ فلسفیانہ قضائیف میں مذہبی و دینیاتی اصطلاحات کا استعمال اکثر غلط تصورات کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اسے کانت کی طرح اُن روایتی دلائل پر حکمہ نہیں کیا جو الہیت Theism کی تائید میں پیش کی جاتی ہیں۔ وہ دینیاتی مناقشات سے اپنے آپ کو الگ رکھتا ہے۔ اس نے خدا کے تصور کی تعریف و تحدید نہیں کی۔ کیونکہ وہ جانتا ہے کہ میکائیٹ اور مادیت کی تردید، اودکائیات میں ایک روحانی اصول کی کارفرمائی کو

تسلیم کیے بغیر "الہیت" کی تحقیق و تدقیق بے سود ہے یہی وجہ ہے کہ برگسان الہیت پر بحث کرنے سے پہلے مادیت کی تردید کرتا ہے اور کہیں کہیں ضمنی طور پر مذہبی و دینیاتی تصورات پر اظہار رائے کرتا ہے۔ بہر حال اسکے فلسفہ میں بعض اہم مذہبی تصورات دستیاب ہوتے ہیں۔ برگسان اور فرانس کے آبائے کلیسا کے مابین ان مذہبی مسائل پر طویل بحث کا سلسلہ جاری رہا جو اس کے فلسفہ سے مستخرج ہوتے تھے۔

برگسان کو ایک صوفی کی حیثیت سے بھی پیش کیا گیا ہے، کیونکہ اس نے نظریہ وجدان کی تلقین کی ہے۔ لیکن اس کا مابعد الطبعی وجدان ایک مذہبی آدمی کے نقیصہ سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ وہ صاف طور پر کہتا ہے کہ "جس نظریہ کو میں پیش کرتا ہوں وہ نقیصہ کے خلاف ایک احتجاج ہے، کیونکہ یہ نظریہ مابعد الطبعیات اور سائنس کے مابین اس طےح کو پاٹنا چاہتا ہے جو کانٹ کے زمانہ سے حائل ہے۔" تاہم اگر نقیصہ سے مراد زندگی کا کوئی باطنی اور عمیق تاثر ہے تو اس کے فلسفہ میں یقیناً نقیصہ ہے۔ اس لحاظ سے تو ہر قسم کا فلسفہ نقیصہ سے

معتر نہیں۔ ہیں برگسان کے فلسفہ کو ایسے سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش نہ کرنی چاہئے جن کے لئے وہ موزوں نہیں ہے۔ اور نہ اسکے فلسفہ کی کھینچ تان کر ایسی تعبیر کرنی چاہئے جس سے کسی مذہبی عقیدہ کی حمایت ہوتی ہو۔ وجدان سے مراد کسی مذہبی آدمی کا اعتقاد نہیں، اور نہ یہ ایسے ایمان بالیغ کے مترادف ہے جو تنقید و استدلال سے بالاتر ہوتا ہے۔ مذہب ایسی ”حقیقت“ کا منکشاں ہوتا ہے جو اس عالم تغیر میں قائم و برقرار رہتی ہے۔ مذہبی شعور ”حقیقت تغیر“ کو تسلیم کرنے سے ابا کرتا ہے۔ اور یہ ذہن نشین رہے کہ تغیری برگسان کے تفکر کا بنیادی اصول ہے۔ برگسان کے خیال میں خدا تغیری میں جلوہ گر ہوتا ہے۔

خدا کا تصور فلسفہ کا اہم ترین مسئلہ ہے۔ لیکن یہ تصور وحدت کو مسترد ہے۔ مذہبی شعور کیلئے خدا ممکن الوجود نہیں بلکہ واجب الوجود ہے۔ مذہب خدا کو غیر متغیر، قائم بالذات، اور سرمدی تصور کرتا ہے۔ لیکن اگر ہم برگسان کے فلسفہ کو قبول کر لیں تو ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ خدا مادہ کے زمان اور سرمدی نہیں ہے۔ وہ اپنے آپ کو اس کائنات میں متحقق

کر رہا ہے۔ REALIZING اور یہ ایسی وحدت نہیں ہے جو کثرت کا محض ایک مجموعہ ہو۔ خدا کو فاعل، خالق، اور موجود فی الزمان ہونا چاہئے۔ عہد ماضی میں ”زمان“ اور ازل کی اصطلاحات پر مناقشات کا سلسلہ جاری تھا۔ برگسان کے فلسفہ میں یہ دشواری پیدا نہیں ہوتی۔ اس کا خدا تغیر سے بری نہیں۔ وہ خدا کو خارج از عالم نہیں تصور کرتا۔ برگسان کا خدا مسیحیت کے خدا سے مختلف ہے وہ مسیحی الہیت کو تسلیم کرنے تیار نہیں۔ اسکے نزدیک خدا ایک خالص تخلیقی قوت، ایک حیات غیر مختتم ہے۔ اور یہی قوت ہمارے باطن میں بھی عمل پیرا ہے۔ برگسان کہتا ہے کہ ”وقت اور آزاد ارادہ“ میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے وہ آزادی ارادہ کے واقعہ کو روشنی میں لاتے ہیں۔ ”مادہ اور حافظہ“ میں حقیقت روح کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اور ”تخلیقی ارتقاء“ میں واقعہ تخلیق کو ثابت کیا گیا ہے۔ ان سب سے ایسے خدا کا تصور مترشح ہوتا ہے جو آزاد اور خالق ہے۔ جو مادہ اور حیات دونوں کو خلق کرتا ہے۔ حیات کی سمت میں اس کا عمل تخلیق ”ارتقاء انواع“ اور

انسانی شخصیت کی تشکیلیں میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ غرض کہ اس سے وحدت
MONISM اور وحدت الوجود کی نزدیک ہوتی ہے۔ ”کتبہ ہو

علمی کی جانب سے اس کا یہ جواب دیا جانا ہے کہ خدا کائنات میں نہیں
پانا بلکہ ایک خاص قسم کی تخلیق کے ذریعہ کائنات کو ظہور میں لاتا ہے، برگمان
کا خدا وحدت الوجود کے خدا سے مختلف ہے کیونکہ یہ موجود فی العالم ہے،
کائنات کے مترادف نہیں۔ ۱۹۱۵ء میں اوڈنر افلاسا فکل سوسائٹی میں
تقریر کرتے ہوئے برگمان نے کہا تھا کہ ”خدا کو خالق الخس یقین
CREATOR OF CREATORS سمجھنا چاہئے۔“ اگر اس

تخیل کی وضاحت کی جائے تو ہمیں یہ ماننا پڑیگا کہ ہمارے ارادے میں
”مثبت الہی“ ایک پراسرار طریقہ سے کارفرما ہے، جیسا کہ مذہب کا
اعتقاد ہے۔ لیکن ”ہمہ داں“ اور ”مقدس مطلق“ کے مذہبی تصورات
اور آزادی ارادہ کے تصور میں مصالحت مشکل ہے۔ مسیحی دینیات ہمیشہ
”جبر“ کی طرف مائل رہی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ”نشر“ کی توجیہ
کے لئے آزادی ارادہ پر زور دیا گیا ہے۔ لیکن یہ تسلیم نہیں کہ گیا کہ آزادی

ایک روحانی ہستی میں ودیعت ہوتی ہے۔

مذہب کے متعلق برگسان کے زاویہ نگاہ کا مطالعہ کیا جائے تو ایک چیز جو زیادہ نمایاں نظر آتی ہے یہ ہے کہ وہ کسی غایت یا مقصد کو تسلیم نہیں کرتا۔ اسی وجہ سے بعض لوگ اسکے فلسفہ کو یاسیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یاسیت کی فضا مذہب کے لئے دس نہیں آتی۔ برگسان کے فلسفہ سے مذہب کی صرف اس حد تک تائید ہوتی ہے کہ یہ مادیت اور میکائنت کا ابطال کرتا ہے، آزادی کے تصور پر زور دیتا ہے، تخلیق کی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے، اور مادہ پر روح کی فوقیت ثابت کرتا ہے۔ ”تخلیقی“ کی اصطلاح پہلی نظر میں امید افزا معلوم ہوتی ہے لیکن جوں جوں ہم آگے بڑھتے ہیں یہ واضح ہو جاتا ہے کہ برگسان مقصدیست Teleology کو تسلیم نہیں کرتا۔ اسکے نزدیک ارتقاء کی غایت نامعلوم اور ناقابلِ علم ہے۔ برگسان کی دنیا ایک سخت و اتفاق کی دنیا ہے جہاں امید و مسرت کیلئے کوئی جگہ نہیں۔

نظریہ حیانت

برگسان کی کتاب ”تخلیقی ارتقاء“ کی اشاعت کے بعد سے دیگر مفکرین بھی، جن میں الگر، ٹڈر، لائڈ مارگن، اور سمیوئل مٹلر وغیرہ قابل ذکر ہیں ارتقاء حیات پر غور و فکر کیا ہے۔ علم الحیات کی جدید تحقیقات کی روشنی میں ارتقاء حیات سے متعلق جو فلسفیانہ نظریہ وجود میں آیا ہے وہ نظریہ حیانت

Vitalism کے نام سے موسوم ہے۔ برگسان نے حیات کی فائیت مقصد کو تسلیم نہیں کیا تھا لیکن نظریہ حیانت کا یہ ادعا ہے کہ حیات بے مقصد نہیں بلکہ وہ ارتقاء کے مدارج طے کرتی ہوئی اعلیٰ ترین منزل کی طرف ترقی کرتی ہے۔ صفحات آئندہ میں ہم نظریہ حیانت پر ایک اجمالی بحث کریں گے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ برگسان کے فکر کا اثر اسکے معاصرین پر کیا پڑا اور مسئلہ ارتقاء میں اسکے معاصرین نے کیا اضافہ کیا۔

فرض کرو کہ یہ عالم خارجی ہیں ہم رہتے اور جیتے ہیں ایک خاص مادی عالم ہے۔ یہ عالم بے جان، بے ترتیب، اور غیر منظم ہے۔ اس کا نہ کوئی مقصد ہے نہ غایت اور نہ اس میں حیات و شعور کی کوئی علامت پائی جاتی ہے۔ اس عالم بے جان کی ایک ارتقائی منزل پر ایک نامعلوم ذریعہ سے ایک قوت داخل کی جاتی ہے جس کو حیات کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ قوت ابتدا میں اندہی ہوتی ہے اور ہر قدم پر ٹھوکریں کھاتی ہے۔ یہ گویا ایک جتنی ہی جان ہے جس کے پیش نظر اس نوبت پر صرف یہ مقصد ہوتا ہے کہ اپنی جدوجہد سے شعور حاصل کرے، خواہ یہ شعور کتنا ہی خفی کیوں نہ ہو۔ اسکے بعد قوت حیات مدارج ارتقاء طے کرتے ہوئے حیات کی اعلیٰ ترین منزل کی طرف ترقی کرتی ہے۔ حیات کی اعلیٰ ترین منزل سے مراد شعور کامل ہے۔ شعور کامل کے پیش نظر محض عالم مادی نہیں بلکہ ایک اور عالم بھی ہونا ہے جس کو فلسفہ کی اصطلاح میں عالم اقدار World of Values سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ حیات کا مقصد ایک مکمل اور عالمگیر شعور حاصل کرنا ہے تاکہ اس شعور کے ذریعہ وہ عالم اقدار کو متحقق کر سکے۔

لیکن حیات اس مقصد کو براہ راست حاصل نہیں کر سکتی، کیونکہ اس کے راستہ میں مادی دنیا حائل ہو جاتی ہے۔ حیات اور عالم اقدار میں مادہ ایک خلیج پیدا کر دیتا ہے۔ حیات کو کسی نہ کسی طرح اس خلیج کو عبور کرنا پڑتا ہے تاکہ وہ اپنی منزل مقصود تک پہنچ سکے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حیات اس خلیج کو کس طرح عبور کر سکتی ہے۔ اس سوال کا جواب ایک طرح کا استبعاد معلوم ہو گا۔ مادہ اور حیات ایک دوسرے سے مختلف و متبائن ہیں۔ حیات بذات خود مادہ پر حاوی ہو سکتی ہے اور نہ اس پر فتح پا سکتی ہے پس اس کو کسی نہ کسی طرح چند آلات اور ہتھیار بنانے پڑتے ہیں تاکہ وہ ان آلات کی مدد سے اس عالم مادی تک رسائی حاصل کر سکے جس پر وہ فتح پانا چاہتی ہے۔ لہذا ایک ایسے مادی واسطہ کی ضرورت لاحق ہوتی ہے جس میں زندگی کی لہر دوڑائی جائے اور جس کو مادے سے منقلب کرنے کے لئے کام میں لایا جاسکے۔ اس مقصد کے لئے مادے کے سوا اور کوئی چیز کارآمد ہو سکتی ہے۔ اس قسم کے آلات تیار کرنے کے لئے حیات مادہ میں اسی طرح داخل ہوتی ہے جس طرح کہ ایک نار میں برقی د

اور نے لگتی ہے، مادہ کے ایک ایسے ٹکڑے کو جس میں اس طرح حیات جاری
 ساری ہوگئی ہو ہم جسم ذی حیات کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ فرد کو یا حیات
 کی ایک لہر ہے جو عارضی طور پر مادہ میں جلوہ گر ہوگئی ہے تاکہ مقصد حیات کے
 حصول میں سہولت ہو۔

اوپر یہ بتلایا جا چکا ہے کہ حیات کا وجود حقیقی ہے، یہ بالکل غیر مادی
 ہے اور کسی طرح مادہ سے مانو ذہنیں۔ تو پھر حیات آنی کہاں سے ہے؟ اس
 سوال کا جواب دینے کے لئے ہمیں مبدا حیات کے قدیم ترین سکہ پر روشنی
 ڈالنی پڑیگی۔ اسکے دو جوابات ممکن ہیں۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ حیات ابتدا
 ہی سے مادی ذرات میں موجود تھی، لیکن اسکے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ حیات
 مادہ ہے یا مادہ کا وظیفہ یا مادہ کی پیداوار ہے، بلکہ اس سے صرف یہ مراد
 کہ جہاں کہیں مادہ موجود ہوگا وہاں لازمی طور پر حیات بھی پائی جائیگی حیات
 اور مادہ کا متلازم ہونا ایک مسلمہ واقعہ ہے۔ اس خیال کی تائید اس واقعہ
 سے بھی ہوتی ہے کہ علمائے سائنس ذی حیات اور غیر ذی حیات مادہ میں
 کوئی خط فاصل نہ کیج سکتے۔ نباتات بھی جیسا کہ ہم جانتے ہیں حیات سے

معمور ہیں۔ ہندوستان کے ایک مشہور سائنس دان سر گلکیش بوس نے یہ بھی ثابت کر دیا ہے کہ فلزات بھی خارجی مہجرات کا رد عمل کرتے ہیں۔ ان کو بھی ثابت ہوتی ہے، فوری حیات جسم کی طرح یہ بھی زہر سے متاثر ہوتے ہیں۔ اب اگر سائنس کی ترقی سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ حیات ان مادی اشیاء میں موجود ہے جو بے جان سمجھی جاتی تھیں، جہاں حیات کے وجود کا شبہ تک نہیں ہوتا تھا، تو کیا ممکن نہیں کہ حیات ہر قسم کے مادہ میں موجود ہو، گو ہمارے آلات اس وقت اس قدر مکمل نہیں ہیں کہ ہم اس کا سراغ لگا سکیں۔

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ دو متاثر ہستیاں مادہ اور حیات ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ کیوں پائی جاتی ہیں۔ اس کا ایک بدیہی جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کے مابین ایک لازمی علاقہ پایا جاتا ہے۔ اگر ان دونوں میں ایسا لازمی علاقہ موجود نہیں ہے تو ان کا متلازم اجتماع محض ایک ایسے اتفاقی واقعہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا جو غیر متعین طور پر طویل کر دیا گیا ہو۔

لیکن اس قسم کا لازمی علاقہ صرف اس وقت ممکن ہے جبکہ مادہ اور حیات

فی الحقیقت متضاد نہ ہوں، بلکہ حیات کا مبداء مادہ یا مادہ کا مبداء حیات ہو، یا دونوں کسی ایسی انتہائی قوت کے مظاہر ہوں جو ان دونوں میں حل ہو رہا ہے۔ ایسے تصور کو نظریہ حیاتیت مسترد کر دیتا ہے۔ حیاتیت کا ادعا یہ ہے کہ مادہ اور حیات دو متماثل اور ناقابلِ تحویل ہستیاں ہیں۔ حیات کا مبداء نہ مادہ ہے اور نہ مادہ کا مبداء حیات۔ اگر پھر بھی ان دونوں کے مابین کوئی لازمی علاقہ نہیں ہے تو ان کے مستمر اور متلازم اجتماع کی توجیہ کیلئے ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ ان کا ساتھ ساتھ پایا جانا اتفاقی واقعات کا ایک لامحدود سلسلہ ہے۔ یہ خیال اگرچہ محال نہیں، تاکن ضرور ہے اگرچہ مادہ ہمیشہ حیات کے ساتھ پایا گیا ہے پھر بھی یہ ضروری نہیں کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوا ہو۔ ایک زمانہ ایسا بھی گزرا ہے جبکہ مادہ بے جان تھا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اب بھی ایسی حیات موجود ہو جو مادہ میں اب تک رونما نہیں ہوئی ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ کائنات ابتدا میں کلینۂ مادی تھی۔ کسی ایک زمانہ میں حیات خارج سے اس میں داخل کر دی گئی۔ اس مفروضہ کی تائید میں یہ واقعہ پیش کیا جاسکتا ہے کہ ہمارا یہ تیارہ جس پر ہم رہتے اور بستے ہیں ایک

زمانہ میں آتشیں مادہ کا ایک ایسا مجموعہ تھا جس پر حیات کا ظہور پذیر ہونا ممکن تھا۔ لیکن جب اس تیارہ کی سطح سرد ہونے لگی حیات معرضِ ظہور میں آنے لگی۔ آج بھی حیات زمین کی سطح سے وابستہ ہے، وہ سطح زمین سے ایک میل نیچے اور چند میل اوپر تک پائی جاتی ہے۔ اس سے آگے بڑھنا اسکے لئے ممکن نہیں۔

یہ نقطہ نظر بھی کچھ زیادہ تشفی بخش نہیں۔ کیونکہ یہ کلیتہً مادیت پر مشتمل ہے، اور حیاتیّت مادیت کو قبول نہیں کرتی۔ جب حیات مادہ کی پیداوار نہیں تو یہ کہنا ببیدار قیاس نہ ہو گا کہ مادی ارتقا کی کسی ایک نوبت پر حیات مادہ میں داخل ہو جاتی ہے، اور مادہ کو اپنا آلہ کار بناتی ہے جس طرح بعض مخصوص و ہائیں برقی رو کو قبول کر لیتی ہیں اسی طرح بعض کیمیائی مرکبات بھی حیات کی رو کو قبول کر لیتے ہیں۔ اس لئے مادہ میں حیات کے داخل ہونے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ وہ مادہ جس سے ہمارا تیارہ تشکیل پاتا ہے، فزین طبعی کے مطابق ارتقا کے وہ منازل طے کر چکا ہو جہاں پہنچ کر وہ حیات کو قبول کر سکے جب تک مادہ یہ ارتقائی منازل طے نہ کر لے حیات کو

انتظار کرنا پڑتا ہے۔ یہ امر ان تحقیقات کے سلسلہ میں اور دلچسپ ہو جاتا ہے جو علمائے حیاتیات مخزماہ (Protoplasm) یعنی وہ مادہ جس سے ذی حیات اجسام بنتے ہیں (کی تخلیق کے متعلق کر رہے ہیں۔ اکثر نامیاتی مرکبات جو ذی حیات اجسام میں پائے جاتے ہیں عمل میں تیار کئے جا چکے ہیں۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ اگر ہم نامیاتی مرکبات بنانے کے سلسلہ کو جاری رکھیں یہاں تک کہ ہم مخزماہ تیار کر سکیں تو ہمیں توقع ہے کہ اس مخزماہ سے ذی حیات اجسام ظہور پذیر ہو سکیں گے۔

کیا اس قسم کا تجربہ کامیاب ہو سکتا ہے؟ کیا ایسا نشوونما ممکن بھی ہے؟ یہ ایسے سوالات ہیں جن کا کوئی قطعی جواب نہیں دیا جاسکتا۔ اس سے قطع نظر اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل صرف یہی ہے کہ یہ عالم مادی جو ابتداء میں بے جان تھا تدریجی ارتقاء کے بعد اس نوبت پر پہنچا کہ حیات کو قبول کر سکے۔ علمائے حیاتیات کی کوششوں سے جو چیز بنائی جائیگی وہ حیات نہ ہوگی بلکہ ایک مادہ ہوگا جس میں حیات کو قبول کرنے کی صلاحیت پائی جائیگی۔ جب ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ تاریخ ارتقاء کی کسی ایک نوبت پر حیات مادہ میں

داخل ہو کر اس میں زندگی کی لہر دوڑا دیتی ہے تو اس سے بدانتہا یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ حیات مادہ میں ظہور پذیر ہونے سے پہلے بھی موجود تھی۔ بلکہ الفاظ حیات اور مادہ دو مختلف و متماثر ہستیاں ہیں حیات مادہ میں اسلئے دخل ہوتی ہے کہ وہ ایک متعین مقصد حاصل کرے۔ یہ مقصد کیا ہے فی الحال ہم اس سے بحث کرنا نہیں چاہتے۔ مختصر طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ مقصد نشو و نما حاصل کرنا ہے۔ ہم اس وقت اس سوال پر اپنی توجہ مرکوز کرنا چاہتے ہیں کہ حیات مادہ کے توسط سے کس طرح اور کیونکر نشو و نما پاتی ہے۔

مسئلہ ارتقاء پر جب ہم غور کرنے لگتے ہیں تو دو متماثر سوالات ہمارے پیش نظر ہو جاتے ہیں۔ حیات کس طرح نمود پاتی ہے؟ حیات کیوں نمود پاتی؟ پہلے سوال کا تعلق ”تربیتی تخلیق“ Emergence کے جدید

نظریہ سے ہے۔ اس نظریہ کا موجد لائنڈلین ہے۔ تربیتی تخلیق کا نظریہ حیاتیات کا جزو لاینفک ہے ہم سطور ذیل میں اس نظریہ پر ایک جمالی نظر ڈالیں گے۔ ایک سائنس دان اس صفات کا حامل ہوتا ہے جو ایک وحشی میں مفقود ہوتی ہیں ایک سائنس دان کو سبکی مٹلوا اسکے ذہنی ملکات اسکی قوت استدلال ایک وحشی سے اسکو متماثر کرتی ہے۔ یہ صفات یا تو بالکل

نئی ہیں یا نئی نہیں ہیں۔ اگر یہ صفات نئی ہیں تو یہ ماننا پڑ گیا کہ ایک زمانہ ایسا بھی گزرا ہے جبکہ یہ موجود نہیں تھیں، یعنی یہ نسل انسانی کی تاریخ کے ایک خاص دور میں ظہور پذیر ہوئیں اور عدم سے وجود میں آئی ہیں۔ اگر یہ صفات نئی نہیں ہیں تو یہ ایک غیر مکمل صورت میں ہمیشہ سے موجود تھیں۔ بالفاظ دیگر یہ ذہنی قوتیں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے کسی نہ کسی صورت میں ایک وحشی کے ذہن میں بھی موجود تھیں جب ایک نشتی کے ذہن میں یہ موجود ہو سکتی ہیں تو ایک بدلو Amoeba میں بھی موجود ہو سکتی ہیں۔

اگر اس سلسلہ استدلال کو تسلیم کر لیا جائے تو ہمیں یہ فرض کرنا پڑ گیا کہ ہر روشنی جو اس وقت بالفعل موجود ہے وہ ہمیشہ بالقویٰ موجود رہی ہے اور موزوں و مناسب حالات کے تحت اس کا نشو و نما ہوا ہے۔ جو شئی بظاہر نئی معلوم ہوتی ہے وہ فی الحقیقت کسی اور صورت میں پیشتر ہی سے موجود تھی جس طرح ایک تخم میں ایک درخت بالقویٰ موجود رہتا ہے۔ اگر یہ تسلیم نہ کیا جائے تو ہمیں اس امر کا ادعا کرنا پڑ گیا کہ کوئی شئی نئی ہوئی نہیں سکتی۔ یعنی ایک تخم میں درخت بالقویٰ موجود رہی نہیں تھا۔ اس سے

یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ ہر شئی عدم سے وجود میں آتی ہے۔ یہی تصور ہے جس کی ”تزکیہ حلق“ کا نظریہ پیش کرتا ہے۔

جن واقعات کی ہمیں توجیہ کرنی ہے وہ ذی حیات ہستیوں کے کردار سے متعلق ہیں۔ ایک انجینیئر یہ جانتا ہے کہ پل کس طرح تعمیر کیا جائے۔ ایک عالم ریاضیات علم ریاضی کے دقیق ترین مسائل سے واقف ہوتا ہے یا تو یہ علم اور واقفیت ان معنوں میں نئی ہے کہ کسی زمانہ میں بھی کوئی ذہن اس کا حامل نہیں تھا، یا یہ نئی نہیں ہے۔ اگر یہ نئی نہیں ہے تو یہ کسی کسی صورت میں اُس زمانہ سے موجود ہے جبکہ اس زمین پر صرف ایسا ہی آبادی تھی اس طرح کا استدلال کسی اور ستارہ پر بھی جہاں حیات رونما ہوتی ہو منطبق ہو سکتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ مستنبط ہوتا ہے کہ اس آسمان کے نیچے کوئی چیز نئی نہیں۔ اس نقطہ نظر سے ”تغیر“ جو برکات کے فلسفہ کا سنگ بنیاد ہے بغیر حقیقی معلوم ہوگا، کیونکہ جو کچھ اب موجود ہے وہ ہمیشہ سے موجود تھا، لہذا ارتقاء محض فریب والتباس ہے۔ اگر یہ علم اور واقفیت جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے بالکل نئی ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایک زمانہ میں کائنات اس سے بالکل خالی تھی۔

بہ الفاظ دیگر اشیاء عدم سے وجودیں آتی ہیں۔

پہلے مفروضہ کو جس میں تغیر کو ایک التباس اور ارتقا کو ان اشیاء کی ایک جدید ترتیب سمجھا گیا ہے جو پہلے ہی سے موجود تھیں اکثر فلاسفہ نے تسلیم کیا ہے۔ اسکی تائید میں جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں ان سے ہیں فی الحال کچھ نہیں۔ بہر حال آگے بڑھنے سے پہلے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس امر پر غور کیا جائے کہ ”تغیر“ حقیقی ہے اور ارتقا اور ایک ”مستمر تخلیق“ ہے۔

اگر یہ ”تغیر“ فریب والتباس ہے تو ”حقیقت“ فی الواقعی غیر متغیر ہے۔ لہذا اشیاء کے مظاہر میں (جو تغیر پذیر ہیں) اور ان کی حقیقت میں بین فرق ہے، گویا مظاہر ”حقیقت“ کی تکذیب کرتے ہیں۔ لیکن یہ مظاہر ”حقیقت“ ہی کے مظاہر ہیں۔ لہذا ”حقیقت“ ان خصوصیات کی بنیاد یا علت ہے جو ان مظاہر میں پائی جاتی ہیں۔

برگسان نے اس تصور پر کہ ”تغیر ایک التباس ہے“ حیاتیاتی اور نفسیاتی نقطہ نظر سے حمل کیا ہے۔ وہ یہ ثابت کر چکی کوٹش کرتا ہے کہ تغیر نہ صرف حقیقی ہے بلکہ کائنات میں تغیر ہی تنہا حقیقت ہے۔ برگسان کے

اس نقطہ نظر کو کتاب کے گزشتہ ابواب میں پیش کر دیا گیا ہے یہاں اسکا اعادہ
غیر ضروری ہے۔

دوسرا نقطہ نظر جس میں تغیر و ارتقاء کو حقیقی سمجھا جاتا ہے وہ ہے جس کو
حیاتییت اختیار کرتی ہے۔ ہم سطور ذیل میں اس نقطہ نظر پر روشنی ڈالنا
چاہتے ہیں۔

فرض کرو کہ ارتقاء ایک ایسا عمل ہے جس میں حیات نئے خواص اور ذہن
نئی قوتیں حاصل کرتا ہے، اور یہ خواص و قوتیں ان معنوں میں نئی ہیں کہ کائنات
میں اس سے پیشتر ان کا وجود ہی نہیں تھا کیا اس سے نتیجہ لازم نہیں آتا کہ
کوئی شئی عدم سے وجود میں آسکتی ہے؟ اور کیا اس سے طبیعیات اور ہندسہ کے
قوانین کی تردید نہیں ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اشیا عدم سے وجود میں آتی
ہیں۔ یہی تضاد ہے جس پر ”ترکیبی تخلیق“ کا نظریہ مبنی ہے۔

”ترکیبی تخلیق“ سے کیا مراد ہے؟ فرض کرو کہ ہم دو عناصر آکسیجن اور ہائیڈرو
کو ایک خاص تناسب سے ملائے ہیں۔ اس کا نتیجہ پانی کی صورت میں برآمد ہوتا ہے
اب پانی میں ایسی خصوصیات نمودار ہو جاتی ہیں جو نہ تو آکسیجن میں تھیں اور نہ

ہیڈ رجن میں۔ کوئی شخص جس کو کبجین اور ہیڈ رجن سے واقف ہو جس کو کبھی پانی کا تجربہ نہ ہوا ہو ان عناصر کو دقیق النظری سے علیحدہ علیحدہ جانچنے کے بعد یہ نتیجہ نہیں اخذ کر سکتا کہ ان کے اتحاد و امتزاج سے پانی وجود میں آئیگا۔ دوسرے الفاظ میں پانی کی چند خصوصیات ان معنوں میں نئی ہیں کہ یہ ان اجزاء سے ترکیبی میں موجود نہیں تھیں جن سے پانی بنتا ہے۔ اس لئے ہم پانی کی ان خصوصیات کو ”ترکیبی تخلق“ کا نتیجہ کہتے ہیں۔

ایک اور مثال نغمہ کی دی جا سکتی ہے۔ نغمہ موسیقی کے سُرؤں کا ایک مجموعہ ہے ان میں سے ہر ایک سُر کی تحلیلی ارتعاشات کے ایک سلسلہ کی گنتی ہے۔ خالص طبعی نقطہ نظر سے یہ ارتعاشات نغمہ کے اجزاء سے ترکیبی ہیں۔ تاہم کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ نغمہ محض ارتعاشات کا مجموعہ ہے، یا یہ کہ نغمہ کا جمالی اثر ارتعاشات پر مشتمل ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ ایک نقطہ نظر سے اگرچہ نغمہ سُرؤں کے مجموعہ سے مرکب ہے، تاہم وہ ان سُرؤں کے مجموعہ سے ماسوا ہے جو نغمہ کو تشکیل دیتے ہیں۔ یہ الفاظ دیگر نغمہ ایک ”وحدت یافتہ کل“ ہے۔ اس سے یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ کبجین اور ہیڈ رجن کے اتحاد سے

اتحاد سے جس طرح ایک نئی چیز وجود میں آئی تھی اسی طرح
 ہستی کے سُروں کے اتحاد سے بھی ایک نئی چیز وجود میں
 آتی ہے۔ یہ ایسی چیز ہوتی ہے جو اپنے اجزائے ترکیبی میں موجود
 نہیں ہوتی بلکہ اپنے اجزا کے مجموعہ سے ماسوا ہوتی ہے۔
 اسی طرح جسم انسانی بھی اعضاء، اعصاب، ہڈی اور
 خون کا مجموعہ ہے۔ پھر بھی کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کر سکتا
 کہ اعضاء و اعصاب کی ایک خاص تعداد کو متحد کر کے وہ
 جسم انسانی کو وجود میں لاسکتا ہے۔ اعضاء و اعصاب کی
 ایک نامعلوم ترتیب و اتحاد سے ایک نئی ہستی معرضِ ظهور
 میں آتی ہے جس کو ہم جسم کہتے ہیں۔ لیکن یہ ہستی ایسی صفات
 کی حامل ہوتی ہے جو اس کے اجزائے ترکیبی میں مفقود ہوتی
 ہیں۔

جب یہ سوال اٹھایا جائے کہ حیات کس طرح نمود پاتی ہے
 اس میں وہ قوتیں اور صفات کس طرح رونما ہوتی ہیں جو اس میں

کسی ماقبل نوبت پر موجود نہیں تھیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ حیات ترکیبی تخلیق کے ذریعہ نشوونما پاتی ہے۔ ایک انجنیئر کی معلومات یا ایک ریاضی داں کی عقل و فہم کی طرح ہر ایک قوت یا قابلیت ترکیبی تخلیق کا نتیجہ ہوتی ہے۔

حیات کے نشوونما کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ہر نئی سطح پر جہاں حیات رونما ہوتی ہے وہ ایسی قابلیتوں اور قوتوں کی حامل ہوتی ہے جو ماقبل سطحات پر موجود نہیں تھیں جیسا تینا نقطہ نظر سے ارتقاء حیات کا یہ ایک خاص طریقہ ہے۔ عہد حاضر کے حیاتیاتین Biologists بھی ڈارون کی طرح یہ خیال کرتے ہیں کہ انواع نہ صرف تدریجی تغیرات کے ذریعہ ظہور میں آتی ہیں بلکہ "تقلیب" Mutation کے

ذریعہ یکا یک رونما ہو جاتی ہیں اور ان میں ایسی خصوصیات پیدا ہو جاتی ہیں جو بالکل جدید ہوتی ہیں۔ یہ نئی صفات جو "تقلیب" کے ذریعہ رونما ہوتی ہیں اسی نوع کے گزشتہ افراد

میں موجود نہیں ہوتیں۔ یہ صفات بھی اسی طرح ”تذکیہ تخلیق“ کا نتیجہ ہیں جس طرح کہ انجنیر کی معلومات یا ریاضی دان کی عقل و فہم۔ لہذا ارتقاء حیات طبعیات کے قوانین کا ابطال کرتا ہے، کیونکہ اجزایا علت کے مقابلے میں پیداوار یا معلول زیادہ ہوتا ہے۔

اب سکہ دوم غور طلب رہ جاتا ہے۔ اگر حیات کا ارتقاء ”تذکیہ تخلیق“ کے ذریعہ ہوتا ہے تو اس کا سبب یا علت کیا ہے؟ اس سوال کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ حیات ایک بے چین اور ہمیشہ تغیر پالنے والی قوت ہے جو اپنے قوانین کے تحت ہمیشہ آگے بڑھنے اور اپنے مقصد کو حاصل کرنے پر مجبور ہے۔ یہ جواب گواہی اپنی حد تک درست ہے لیکن اس قدر مبہم ہے کہ ہم کو اس سے کچھ زیادہ مدد نہیں مل سکتی۔ یہ گویا اس طرح کا ایک ادعا ہے کہ حیات اس لئے نمودار ہوتی ہے کہ وہ نمودار پالنے پر مجبور ہے۔

اس پر زیادہ صحت کے ساتھ روشنی ڈالنے کے لئے ہم کو جرم فلسفی تنوین ہووے زیادہ مدد مل سکتی ہے۔ تنوین ہووے اپنی فلسفہ یاسیت کی وجہ سے تاریخ فلسفہ میں ایک خاص شہرت اور درجہ رکھتا ہے۔ اس کی یاسیت براہ راست اس تصور سے ماخوذ ہے کہ حیات کے پلن میں جو اصول کارفرما ہے وہ ایک غیر شعوری تقاضا یا بھیج ہے جس کو وہ ارادہ کی اصطلاح سے تعبیر کرتا ہے۔ تنوین ہووے کے نزدیک ہر فرد ہی ارادہ کا ایک خاص منظر ہے۔ یہ ارادہ اپنے آپ کو کسی فرد میں اختیاجات اور ضروریات کے ایک غیر مختتم سلسلہ میں ظاہر کرتا ہے۔ اختیاج کی تکلیف فرد کو اس اختیاج کی تشفی پر مجبور کرتی ہے اس طرح وہ آمادہ عمل ہو جاتا ہے جب اس اختیاج کو تشفی ہو جاتی ہے وہ لذت محسوس کرتا ہے، لیکن یہ لذت بالکل آتی اور وقتی ہوتی ہے۔ چونکہ اختیاج یا خواہش اصل حیات ہے تشفی یافتہ اختیاج ایک دوسری اختیاج کے

لئے جگہ چھوڑ دیتی ہے۔ پس وہ لذت جو کسی احتیاج کی تشفی سے پیدا ہوتی ہے اس امر پر منحصر ہے کہ وہ احتیاج پہلے ہی سے موجود ہو جس کی تشفی مطلوب ہے۔ لہذا ہم احتیاج کی تکلیف برداشت کئے بغیر لذت تشفی حاصل نہیں کر سکتے، اور احتیاج کی تشفی کے بعد لذت حاصل کرنے کی کوشش کا نتیجہ بیزاری اور اکتاہٹ ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب زندگی بسر کرنے کی مستقل شرط احتیاج یا خواہش کی تکلیف ہو اور لذت تشفی ایک آئی اور وقتی چیز ہو تو شوپن ہو کر کے خیال کے مطابق اگر لذت کو نفع کی جانب اور درد کو نقصان کی جانب رکھا جائے تو حیات نفع و نقصان کے اعتبار سے لازمی طور پر ناکام رہیگی۔

۱۵ (پس زندگی بسر کرنے کی مستقل شرط احتیاج یا ضرورت ہے۔ ایک احتیاج کی تشفی دوسری احتیاج کا پیش خیمہ ہوتی ہے۔ ہم تشفی یافتہ حالت میں ہمیشہ نہیں رہ سکتے، بلکہ یہ جان

حیات ہم کو ہمیشہ آگے کی طرف دھکیلتا رہتا ہے۔ اور یہ تقاضا
 یا ہيجان نئی نئی احتیاجات کے غیر ختم سلسلہ میں اپنے آپ کو
 ظاہر کرنا اور ہر نئی احتیاج کی تشفی کے لئے ہم کو مجبور کرتا رہتا
 ہے۔ جب احتیاج کی تشفی لذت ہے اور خود احتیاج ایک
 درو یا تکلیف ہے تو اس سے یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ زندگی
 کے آلام لذت سے زیادہ ہونگے۔ شوپن ہور کے نقطہ نظر سے
 جس قدر جلد ہماری زندگی ختم ہو جائے اسی قدر ہمارے
 لئے بہتر ہے۔

شوپن ہور کی یاسیت سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں ہم
 ان کو یہاں بخوف طوالت نظر انداز کرتے ہیں۔ ان پر فیصلی
 تنقید کی بجائے اس قدر کہہ دینا کافی ہے کہ اگر حیات کی
 قیمت کو جانچنے کا معیار صرف یہی ہو کہ اس میں لذت پیدا
 کرنے کی صلاحیت کس قدر ہے تو شوپن ہور کے خیال کے
 مطابق حیات ایک تجارتی کاروبار کی حیثیت سے بالکل

ناکام رہتی ہے۔ لیکن ہمیں یہ فرض کرنے کا کیا حق ہے کہ کائنات
 میں صرف اسی چیز کو اہمیت حاصل ہے کہ ہماری انفرادی لذت ہمارے انفرادی
 آلام سے زیادہ ہوں۔ تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض کر لو کہ
 حیات کا ایک مقصد وحید ہے اور اس مقصد کے حصول
 کے لئے ہم کو بطور آلات کے خلق کیا گیا ہے۔ اس صورت
 میں ہماری زندگیوں کو اس لحاظ سے نہیں جانچا جاسکیگا
 کہ ہم کس قدر تشفی یا لذت حاصل کرتے ہیں، بلکہ دیکھا جاسکیگا
 کہ ہم کس مقصد کے حصول میں کس قدر کارآمد ہوتے ہیں
 جس کے لئے ہم وجود میں لائے گئے ہیں۔

⑤ (شوین ہور کے پیش کردہ اصول سے اختلاف کرتے
 ہوئے اس کے اس تصور سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے کہ
 فرد ایک حرکی قوت یا ارادہ حیات کا ایک مظہر ہے۔
 ایک جاندار ہستی حیات کے تغیر و نمو کے ساتھ ساتھ خود
 بھی تغیر و نمو پاتے رہے گی کیونکہ اس ہستی میں ہر نئی اختیاج

جبید اہوتی رہے گی وہ اس کو عمل کے لئے اُکاتے رہے گی
 تاکہ اس احتیاج کی تسخیر ہو سکے۔ لہذا اگر خواہش اصل حیات
 ہے تو کوشش اس کا قانون ہے۔ اسی لئے ہماری زندگیاں
 لازمی طور پر سعی و عمل، تنازع اور کشمکش پر مشتمل ہوتی ہیں تاکہ
 ہم ان مقاصد کو حاصل کر سکیں جن کی ہم شعوری یا غیر شعوری
 طور پر خواہش کرتے ہیں، تنازع للبقا سے جیاتین کی یہی
 مراد ہے۔ لیکن یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ جب
 خالص طبعی ضروریات پوری ہو جاتی ہیں تو سعی و عمل اور تنازع
 و کشمکش بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اگرچہ فراہمی غذا کے لئے ہم اب
 دانوں اور پھلوں سے نہیں لڑتے لیکن اجرت اور قیمتوں
 کے لئے اب بھی برسریکار رہتے ہیں۔ ہماری جدوجہد اب
 بالکل مادی مقاصد تک محدود نہیں ہے بلکہ فنون لطیفہ میں،
 فطرت کی قوتوں پر قابو پالنے میں، یا معمر کائنات کو حل کرنے
 میں ارادہ حیات اب بھی کارفرما ہے (ایسی ہستیاں جو جدوجہد

کی ضرورت محسوس نہیں کرتیں ان کو حیات نظر انداز کر دیتی ہے۔
یہی وجہ ہے کہ ہم میں سے وہ لوگ جو ایسے ماحول سے دور
ہو جاتے ہیں جو سعی و عمل اور تنازع و کشمکش کے لئے اکسا تا ہے انحطاط
پذیر ہو کر فنا ہو جاتے ہیں۔

پس تنازع اور کشمکش ہی کے ذریعہ جو حیات کا ایک جزو لاینفک
ہے ہم نمونے اور رقی کرتے ہیں سعی اور عمل ہی کا نتیجہ ہے کہ آج ایک
ہندو آدمی کا ذہن ایک وحشی کے ذہن سے بلند و برتر ہے تنازع اور
کشمکش کے ذریعہ ایک نسل جو صفات حاصل کرتی ہے وہ دوسری نسل میں
منتقل ہو جاتی ہے ایک ہندو آدمی کا بچہ ایک وحشی کے بچے کے مقابلے
میں اعلیٰ ذہنی صلاحیتوں کے ساتھ زندگی شروع کرتا ہے ہر نسل اس نقطہ
سے آگے بڑھ جاتی ہے جہاں تک کہ گزشتہ نسل پہنچتی تھی کیونکہ وہ ان
خصوصیات سے فائدہ اٹھاتی ہے جو گزشتہ نسل نے حاصل کی تھیں
لیکن بعض لوگوں کو اس پر اعتراض ہے کہ وہ پوچھتے
ہیں کہ کیا اکتسابی خصوصیات بذریعہ توریش

حاصل ہو سکتی ہیں۔ یہ علم الحیات کا ایک طویل اور معرکہ الارا مسئلہ ہے۔

یہ ایک بدیہی بات ہے کہ والدین کی چند خصوصیات بذریعہ توریت بچوں میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ ایک بکرے کے بچہ میں بکروں ہی کی خصوصیات پائی جاتی ہیں نہ کہ بیلوں کی۔ ایک انگریز میں انگریزوں کی خصوصیات ہوتی ہیں نہ کہ چینیوں کی۔ حیوان یا انسان میں جو خصوصیات پائی جاتی ہیں وہ ان کے والدین کی اکتسابی خصوصیات نہیں ہیں بلکہ ان کے والدین نے بھی یہ خصوصیات اپنے والدین سے ورثہ میں پائی تھیں۔ بہ الفاظ دیگر یہ خصوصیات اکتسابی نہیں بلکہ موروثی ہوتی ہیں۔ اب سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ موروثی خصوصیات سے قطع نظر کیا والدین کی اکتسابی خصوصیات بھی ہم کو ورثہ میں ملتی ہیں جیسے سبکل چلانا، موٹر چلانا، تیرنا، حساب کرنا، لکھنا، پڑھنا وغیرہ اگر یہ اکتسابی خصوصیات

ورثہ میں نہیں مل سکتیں یا ایک نسل کی حاصل کردہ خصوصیات دوسری نسل پر منتقل نہیں ہو سکتیں تو ظاہر ہے کہ ہم کو اس تصور سے دست بردار ہونا پڑیگا کہ ارتقا کی ایک غایت ہے اور اس غایت کا مقصد کو حاصل کرنے کے لئے تدریجی ارتقا ہو رہا ہے۔ ہمیں تسلیم کرنا پڑیگا کہ ایک نسل کے افراد جو نئی نئی ترقیات کرتے ہیں وہ دوسری نسل میں منتقل نہیں ہوتیں بلکہ ان افراد کی موت کے ساتھ فنا ہو جاتی ہیں۔ لہذا ہم یہ ماننے پر مجبور ہوں گے کہ حیات لوں کا محض ایک تواتر ہے اور ہر نسل میں جو تغیرات رونما ہوتے رہتے ہیں وہ محض نجات و انقراض کا نتیجہ ہیں، اور ہر نسل جو نئی صفات حاصل کرتی ہے وہ بالآخر فنا ہو جاتی ہیں۔ ایک نسل اپنی ماقبل نسل کی فتوحات سے مستفید نہیں ہوتی۔ یہ الفاظ دیگر حیات کا ارتقا مرطوط و منضبط نہیں ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اس تنازعہ فیہ مسئلہ نے اس قدر اہمیت

حاصل کر لی ہے۔ سیمپل بکٹر اور برناڈشا کی طرح جو لوگ مقصدی اور تخلیقی ارتقا کے قائل ہیں یہ بحث کرتے ہیں کہ اکتسابی خصوصیات بھی ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتی ہیں۔ اکثر علمائے حیاتیات اس خیال کے مخالف ہیں اور وہ اپنی نائید میں واسمین کے جسم ثومی خلیہ کا مشہور نظریہ پیش کرتے ہیں۔ Germ-cell

جس کے لحاظ سے اکتسابی خصوصیات کی دوسری نسل میں منتقلی ناممکن ہو جاتی ہے۔ واسمین کا یہ ادعا تھا کہ بچہ فرد کے جسم سے نہیں بلکہ ایک خلیہ سے پیدا ہوتا ہے جو جسم کے اندر پایا جاتا ہے۔ اس کو واسمین نے جسم ثومی خلیہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔ یہ خلیہ ان اثرات سے محفوظ رہتا ہے جو فرد پر خارج سے پڑتے رہتے ہیں۔ فرد پر جو حالات بھی طاری ہوں یہ خلیہ ان سے متاثر نہیں ہوتا۔ جس طرح ایک ڈاکیہ خط کو کھولے بغیر مکتوب الیہ کے حوالے کر دیتا ہے اسی طرح

فرد بھی اس جرثومی خلیہ کو اپنی اولاد میں منتقل کرتا ہے۔ اور جس طرح ڈاکیہ پر مختلف حوادث گزرنے کے بعد بھی خط کا مضمون نہیں بدلتا، اسی طرح والدین پر مختلف تغیرات طاری ہونے کے باوجود یہ خلیہ اپنی اصلی حالت میں برقرار رہتا ہے۔ موجودہ علمائے حیاتیات اب جرثومی خلیہ کے نظریہ کو اس کی اصلی صورت میں نہیں مانتے، لیکن انتہا ضرور تسلیم کرتے ہیں کہ وہ مواد خام جس سے حیات تشکیل پاتی ہے اور جو والدین سے ان کی اولاد میں منتقل ہوتا ہے ان اثرات سے محفوظ رہتا ہے جو والدین پر پڑتے رہتے ہیں۔

بہر حال اس نظریہ کی تائید کسی شہادت سے نہیں ہوتی کہ انسانی خصوصیات بذریعہ توریت ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتی ہیں۔ اگر کوئی گورا آدمی گرم ملک میں زیادہ عرصہ تک رہے اور اس کا رنگ آفتاب کی نمازت سے سیاہ پڑ جائے اور اس کی بیوی کا رنگ بھی اسی طرح

متغیر ہو جائے تو پھر بھی ان کی اولاد پیدائش کے وقت اسی طرح گوری ہوگی جس طرح کہ ان کے والدین کسی وقت تھے۔ اگر کمروں کے ایک جوڑے کی دُم کاٹ ڈالی جائے تو ان کے بچوں کی دُم اتنی ہی طویل ہوگی جتنی کہ اس نوع میں عام طور پر ہوتی ہے۔ علمائے حیاتیات نے اس کا بارہا تجربہ کیا ہے اور انھیں اس تجربہ میں ہمیشہ کامیابی ہوئی ہے۔

سیمپول ٹلر کہتا ہے کہ فرض کرو تم بکروں کی دُم ایک ہزار نسل تک کاٹتے رہے۔ اس کا نتیجہ کیا ہوگا؟۔ کون کہہ سکتا ہے کہ بالآخر بے دُم کے بکروں کی ایک نسل معرض وجود میں نہیں آئے گی۔ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ایک ایسی خصوصیت جس کا کسی نسل نے اکتساب نہ کیا ہو بلکہ اس میں جبراً پیدا کر دی گئی ہو وہ اس نوع میں قائم و برقرار نہیں رہ سکتی اور نوع میں اس کو اختیار کرنے کا میلان پیدا ہو سکتا ہے۔ چوڑے کو یہ علم ہوتا ہے کہ اپنے ارتقاء کی ایک نوبت پر اٹھ سے باہر نکلنے کے لئے خول کو توڑنا چاہئے

کیا یہ علم انسانی خصوصیت کے مثل ہے۔ یہ بالکل واضح ہے کہ چور
 کو بیدار کے وقت یہ علم ہوتا ضرور ہے۔ سوال یہ ہے کہ بغیر غور
 و فکر کے یہ علم کس طرح حاصل ہوا۔ کہا جاسکتا ہے کہ جبلت کے
 ذریعہ، لیکن جبلت تو ایک موروثی شے ہے۔ اب ہم جس فعل کو بلا
 غور و فکر جبلی طور پر صادر کرتے ہیں اس کو ہمارے آبا و اجداد نے
 شعوری طور پر مسلسل مشق کے بعد سیکھا تھا ہمارے آبا و اجداد کا فعل ایک
 انسانی خصوصیت تھی جو بطور جبلت ہم میں منتقل ہو گئی جو افعال کبھی توجہ اور
 شعور کے ساتھ صادر ہوتے تھے اب ہم میں منتقل ہو کر غیر شعوری اور جبلی ہو گئے ہیں
 یہ ارتقاء کے فتوحات میں سے ہیں۔ جبلت کی وجہ سے ہمارا ارادہ
 اور توجہ آزاد ہو کر نئی نئی قومیں حاصل کرتے ہیں ایک نسل کی فتوحات
 دوسری نسل کو بذریعہ توریت پہنچ جاتی ہیں۔ اسی طرح حیات
 نئی نئی قومیں حاصل کرتی اور منازل ارتقاء طے کرتی جاتی ہے۔
 اوپر بتلایا جا چکا ہے کہ حیات مادہ میں آکر منسحل ہو جاتی یا خارجی
 صورت اختیار کر لیتی ہے۔ ایک جاندار ہستی مادہ اور حیات کے

عارضی انسان کا منظر ہوتی ہے۔ حیات مادہ کو اپنا آلہ کار بنا کر ارتقاء کے اعلیٰ سے اعلیٰ منازل طے کرتی جاتی ہے۔ ایک سوال قدرتی طور پر یہ پیدا ہوتا ہے کہ ارتقاء حیات کا مقصد کیا ہے؟ مختلف فلاسفہ نے مقصد حیات کے سوال پر مختلف نقاط نظر سے روشنی ڈالی ہے۔ سطور بالا میں صرف نظریہ حیثیت کی تشریح کی گئی ہے تاکہ برگسان کے معاصرین کے نظریات حیات سے بھی فارغین کو روشناس کرایا جائے۔ فارغین پر یہ واضح ہو گیا ہوگا کہ نظریہ حیثیت مادہ اور حیات کو ایک دوسرے سے علیحدہ اور مستقل مستحکم تصور کرتا ہے۔ نہ تو حیات مادہ کی پیداوار ہے نہ مادہ حیات کی بلکہ حیات مادہ کو اپنا آلہ کار بنا کر ارتقائی منازل طے کرتی ہوئی ایک خاص مقصد کی طرف قدم اٹھا رہی ہے۔ اگرچہ نظریہ حیثیت سے مادیت کا ابطال ہوتا

Dualism

ہے پھر بھی اس میں صاف طور پر ثنویت

پائی جاتی ہے۔ فلسفہ کا میلان ہمیشہ وحدیت کی طرف رہا ہے، ثنویت سے اس کو تشفی نہیں ہوتی۔

2522 19259
 LYTTON LIBRARY, ALIGARH.
 DATE SLIP

This book may be kept
 FOURTEEN DAYS

A fine of **one anna** will be charged for
 each day the book is kept over time.

12/11/72 8 NOV 72		URDU STACKS	
		209/21 10/11/72	

STACKS
 ۱۹۵۹ ۲۴۴

۲۵۹۲۸
 فلسفہ برکات حسن الدین، سید

DATE	NO.	DATE	NO.
	689		
	1762		
8 NOV 72	4028		
DATE 5	28		
	17		

Handwritten signature